ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 5

OTHMAR KEEL

WIRKMÄCHTIGE SIEGESZEICHEN IM ALTEN TESTAMENT

Ikonographische Studien zu Jos 8, 18-26; Ex 17, 8-13; 2 Kön 13, 14-19 und 1 Kön 22, 11

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG / SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1974

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
UV ISBN 3 7278 01190 VR ISBN 3 525 53305 5

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung 7

I. DAS AUSGESTRECKTE SICHELSCHWERT DES JOSUA (Jos 8,18.26) 11

1. Die Stellung von Jos 8,18 und 26 im Kontext 13
2. Was bedeutet Kidon ? 21
3. Die Verbreitung des Sichelschwerts als Gebrauchswaffe 27
4. Die Verbreitung und Bedeutung des Sichelschwerts als Ideogramm 34
   a. Mesopotamien 35
   b. Anatolien und Syrien 41
   c. In Aegypten und in der von Aegypten inspirierten Kleinkunst Palästinas und Phöniziens 51
5. Die Herkunft des Sichelschwert-Motivs in Jos 8,18.26 77
6. Das Problem von Jos 5,13-15 82

II. DIE ERHOBENEN HAENDE DES MOSE (Ex 17,8-13) 89

1. Die Geste(n) des Mose in Ex 17,8-13 91
2. Die "erhobenen Hände" in Aegypten 95
3. Die ägyptische Ikonographie und Ex 17,12 103

III. DAS SCHIESSEN UND SCHLAGEN AUF GEHEISS DES ELISCHA (2 Kön 13,14-19) 111

IV. DIE HOERNER DES ZIDKIJA (1 Kön 22,11) 123

Zusammenfassung der wichtigsten Argumente und Ergebnisse 135

Schlussbemerkungen 143

ANHANG I : Der König übergibt einer Gottheit Gefangene 147

ANHANG II: Das Ausstrecken der Hand 153

ABBILDUNGEN 161

STELLENREGISTER 205

Sachregister

ABKUERZUNGEN UND VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR 213



Einführung

In einer Arbeit über "Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen"[1] habe ich versucht, in einem Uebersichtsbericht ein möglichst breites altorientalisches und ägyptisches Bildmaterial zu den Psalmen zu sammeln und auf Aehnlichkeiten (oder Kontraste) zwischen den Aussagen dieser Bilder und jener der Psalmen hinzuweisen[2]. Bei der Breite der angeschlagenen Thematik konnte ich manche Probleme nur skizzenhaft andeuten und manche mussten ganz ausgeklammert werden. So blieb die Arbeit bewusst bei der schlichten Konfrontation atl Vorstellungen und Bilder mit ähnlichen altorientalischen stehen. Die Frage der nachweisbaren Abhängigkeit einzelner atl Motive von solchen der altorientalischen oder der altägyptischen Bildkunst wurde nicht beantwortet. Das Problem der Medien, mittels derer ikonographische Motive wandern (israelitische Besuche in den Nachbarländern, Wirksamkeit ausländischer Künstler in Palästina, ikonographische Motive auf Werken der Kleinkunst, wie Rollsiegel, Skarabäen, Stoffen, Schalen, die durch den internationalen Handel verbreitet werden), blieb ausser Betracht. Ebenso kam die fast notwendig anzunehmende Neuinterpretation beim Eindringen einzelner Kompositionen und Motive vom einen Kulturkreis in den andern nur gelegentlich und am Rand zur Sprache.

---

1) Zürich/Neukirchen 1972.

2) Ebd. 11.

Die vorliegende Arbeit dient wie die frühere dem Bemühen, Sinnbilder und Riten des AT in Bezug zu denen seiner Umwelt zu setzen und damit die Abhängigkeit aber dann vor allem auch die Eigenart Israels möglichst zutreffend zu erfassen. Der Akzent ist nun aber im Gegensatz zur früheren Arbeit von der Breite des zusammengetragenen Materials auf die Eindringlichkeit der eben skizzierten präzisen Fragestellungen verlagert. Sie werden hauptsächlich anhand einer einzelnen Komposition durchgespielt, nämlich der Verbindung des ausgestreckten Sichelschwerts mit dem Niederschlagen der Leute von Ai (Jos 8,26)[1]. Diese Komposition erhält schon durch ihre Singularität innerhalb des AT den Charakter eines erratischen Blocks, dessen Ursprung ausserhalb seines jetzigen Kontexts gesucht werden muss. Zwei weitere, kürzer behandelte Stellen, die ebenfalls - wenigstens im Rahmen des AT - singuläre Siegessakramente[2] zum Gegenstand haben, können als Parallel-

---

1) Unter "Komposition" wird hier eine feste Verbindung von zwei oder mehreren Bildmotiven verstanden, die an und für sich auch selbständig auftreten können, so etwa die ägyptische Zusammenstellung des Pharao, der einen Feind niederschlägt, mit einem Gott, der ein Sichelschwert in der ausgestreckten Hand hält (vgl. die Abb. 21, 22, 26, 29 u.o.). Die einzelnen Teile der Komposition werden als Motive (z.B. das Motiv des Niederschlagens, das Motiv des Gottes mit dem ausgestreckten Sichelschwert) und die einzelnen Teile des Motivs als (Bild)-Elemente (z.B. das Sichelschwert, der Feind, der Pharao) bezeichnet. Es versteht sich von selbst, dass diese Begriffe stark relativen Charakter haben und oft nicht klar ist, ob man eine Szene noch als Motiv oder als Komposition, als blosses Bildelement oder schon als Motiv ansprechen soll.

2) Der Begriff "Sakrament" wird nur insofern im traditionell kath.-kirchlichen Sinn verwendet als damit signa efficacia gemeint sind. Das Wort "Symbol" ist für das hier Angesprochene zu schwach, der Begriff "magisches Mittel" zu negativ. Es soll etwa in Jos 8,26 nicht eigenmächtig und willkürlich manipuliert werden. Durch ein von Jahwe verordnetes Zeichen wird der von ihm gewollte Sieg bewirkt und gleichzeitig als gottgewollt signalisiert.

fälle die für Jos 8,26 eruierte Möglichkeit der Herkunft atl Vorstellungen und Symbole aus der ägyptischen Ikonographie erhärten. Mit den Hörnern des Zidkija in 2 Kön 22,11 wird ergänzend auf ein wirkmächtiges Zeichen wahrscheinlich kanaanäischen Ursprungs hingewiesen.

Auf andere Siegesriten, wie das Hörnerblasen und die Fackeln in Ri 7,8.16.18-20 oder die Lade und das Hörnerblasen in Jos 6, wird hier nicht eingegangen, da dazu m.W. keine ikonographischen Parallelen aus der altorientalischen Welt bekannt sind und ihre Verwurzelung in der israelitischen Vorstellungswelt und Kultpraxis ja auch genügend stark ist, um einen nicht spontan nach Fremdeinflüssen Ausschau halten zu lassen.

Für die gekonnte Anfertigung zahlreicher Strichzeichnungen danke ich meiner Frau Hildi, geb. Leu, für das sorgfältige Schreiben der Offsetvorlagen Fräulein lic. theol. Bernadette Schacher, für die Erstellung des Bibelstellenregisters und des Literaturverzeichnisses meinem Assistenten Dr. Vitus Huonder und für einen namhaften Druckkostenzuschuss dem Hochschulrat der Universität Freiburg/Schweiz. Den Kollegen und Studenten am Biblischen Institut aber danke ich für ihr Interesse an meiner Arbeit und ihre stete Bereitschaft, mit ihrem Wissen behilflich zu sein.

Freiburg/Schweiz, 18. Oktober 1973

Othmar Keel

I

DAS AUSGESTRECKTE SICHELSCHWERT DES JOSUA

(Jos 8,18.26)



1. Die Stellung von Jos 8,18 und 26 im Kontext

Im Anschluss an J. Wellhausen's vernichtendes Urteil über den historischen Wert von Ri 19-21[1] war es lange Zeit üblich, diese Kapitel als spät, künstlich und als Produkt judäischen Hasses gegen den Stamm Saul's zu qualifizieren. In neuerer und neuester Zeit neigt man nun dazu, diesen Texten wieder mehr historischen Kredit zu geben[2].

Zwar zweifelt niemand, dass die Formung des Stoffes zahlreiche späte Einflüsse aufweist. Wellhausen hat nachdrücklich auf die hohen Zahlen, die an das chronistische Geschichtswerk erinnern, auf die an die Priesterschrift gemahnende Schilderung Israels als Kultgemeinde (Ri 20,1) und auf zahlreiche Reminiszenzen aus älteren Ueberlieferungen hingewiesen[3]. Aber wenn Ri 19-21 auch viele Züge eines Midrasch aufweist, stellt sich doch die Frage : Um welchen Kern hat sich dieser Midrasch kristallisiert ? Wellhausen hält es für möglich, dass die Erzählung Ri 19-21 ihren Ausgang von Hos 10,9 (vgl. auch 9,9) genommen hat[4], wo Hosea die Sünde Israels mit den "Tagen Gibea's" beginnen lässt. Hosea würde hier - das steht für Wellhausen fest - auf die Erhebung Sauls zum König und die Einrichtung des Königtums anspielen.

---

1) Die Composition des Hexateuchs 229-233, besonders 232.

2) Die Wende brachten Noth, Das System der Zwölf Stämme 100-106, 168-170, und Eissfeldt, Der geschichtliche Hintergrund 19-40; jetzt auch : Kleine Schriften II 64-80; vgl. die unten zitierte neuere Literatur zu Ri 19 und 20.

3) Die Composition 231; Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth 249.

4) Die Composition 233.

Diese Erklärung der Hoseaverse wird (soweit ich sehe) von den heutigen Kommentatoren, die sich ausführlich zu den beiden Versen äussern, abgelehnt[1]. Man bringt gegen Wellhausen vor, Saul sei nicht in Gibea König geworden sondern in Gilgal (1 Sam 11,5), resp. in Mizpa (1 Sam 10,17)[2]. Da Hosea von den "Tagen Gibeas" redet, denkt er aber ohnehin kaum an ein einmaliges Ereignis, wie eine Investitur, sondern an eine kürzere oder längere Zeitspanne (vgl. Hos 2,15.17). Man könnte also an die Zeit denken, da Saul in Gibea residiert hat (1 Sam 15,34; 22,6). Dann stellt sich aber die Frage, was die Schuld jener Zeit war[3]. Man kann an die Verfolgungen David's durch Saul (1 Sam 18-21) und die Hinschlachtung der Priester von Nob (1 Sam 22,6-19) denken. Die Erinnerung an die Entstehung des Königtums hat im Ganzen von Hos 9,1-9 keinen Sinn[4]. Die Beschwörung von Saul's Wüten gegen David und die Priester von Nob kann hingegen sehr wohl die Anfeindung der Propheten, um die es Hosea geht, in eine geschichtliche Perspektive rücken.

Dieser Interpretation steht aber doch die schlichte Tatsache entgegen, dass nicht von den "Tagen Sauls", sondern von denen "Gibea's" die Rede ist und das Nächstliegende ist, Gibea als Metonymie für die Bewohner (vgl. Ri 20,5.15) von Gibea, resp. für deren Schandtat aufzufas-

---

1) Wolff, Hosea 203, 237f.; Rudolph, Hosea 179f., 198-200; Vollmer, Geschichtliche Rückblicke 99-101.

2) Wolff, Hosea 204; Rudolph, Hosea 179.

3) Wellhausen, Die Composition 233 Anm.1, denkt, wie gesagt, an die Anfänge des Königtums. Aber Hosea lehnt das Königtum als solches nicht ab. Hos 7,3-7 und 8,4 geisseln die Königsmorde, Usurpationen und die Verderbnis des Königtums, nicht die Institution als solche. Und es ist unwahrscheinlich, dass eine so grundsätzliche Kritik, wie die Ablehnung der Institution des Königtums, nur in flüchtigen Anspielungen wie Hos 9,9 und 10,9 erfolgen sollte (Vollmer, Geschichtliche Rückblicke 99).

4) Wolff, Hosea 204; Rudolph, Hosea 179.

sen[1]. Ueberdies macht eine genaue Beachtung des Kontexts der beiden Hoseastellen eine Anspielung auf Ri 19-20 wahrscheinlicher als eine solche auf 1 Sam 18-22. Das zeigt das Folgende.

Hos 9,1-9 hat deutlich zwei Teile. Es ist einzig nicht ganz klar, ob man die Zäsur nach V. 6 oder nach V. 7a setzen muss. In den V. 1-6 wird das grosse Herbstfest als Fest Jahwes in Frage gestellt. V. 7a mit der Ankündigung der "Tage der Heimsuchung" könnte den Abschluss dieses Abschnitts bilden. Aber man kann die ימי הפקדה zusammen mit יפקד in V. 9 auch als Teile einer Inclusio verstehen, die den zweiten Abschnitt einschliesst, der von der Feindschaft gegen die Propheten handelt. So oder so bildet das Motiv der Ahndung (פקד) einen wesentlichen Bestandteil des Abschnitts, und die Ahndung spielt bei der Schandtat von Gibea, aber nicht bei Saul eine Rolle. Ueberdies leidet der Prophet in Hos 9 nicht unter der Feindschaft eines Königs, sondern unter der des Volkes, das vielleicht wie in Ri 20 eine Gruppe deckt, die der eigentliche Träger der Feindschaft ist.

Noch deutlicher als in Hos 9,9 ist die Anspielung auf Ri 19-21 in Hos 10,9. Der Text ist zwar stark verderbt. Aber ob man stärker in den Text eingreift wie Rudolph oder ihn wie Wolff möglichst so stehen lässt, wie er dasteht[2], jedenfalls ist von Frevlern in der Mehrzahl die Rede und von einem Krieg, der ihre Frevel ahnden soll. Wie die Stämme sich versammelten (vgl. Hos 10,10 mit Ri 20,11.14), um Benjamin zu bestrafen, das sich mit den Frevlern von Gibea solidarisiert hatte, so wird Jahwe Völker versammeln (passivum theologicum!), um das frevlerisch gewordene Israel zu züchtigen.

---

1) Bühlmann/Scherer, Stilfiguren der Bibel 69.

2) Wolff, Hosea 232-239; Rudolph, Hosea 198-200.

Aus den beiden Hoseastellen ist also mindestens zu entnehmen, dass es zur Zeit des Propheten eine Ueberlieferung gab, die von einer Schandtat in Gibea und deren Bestrafung durch ein grösseres militärisches Aufgebot zu erzählen wusste.

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie diese kurze Analyse der beiden Hoseastellen ist K.-D. Schunck aufgrund einer literarkritischen Untersuchung von Ri 19-21 gekommen : "Am Anfang muss eine Grundüberlieferung gestanden haben, die von einer Verschuldung Gibeas an einem auf dem Gebirge Ephraim beheimateten Mann berichtete. In dem sich aus der Haltung Gibeas entwickelnden Streit nahm der ganze Stamm Benjamin für diesen Ort Partei, während als Gegner der Benjaminiten die übrigen 9 Stämme des 10-Stämmebundes oder nur Ephraim als der Stamm, in dessen Gebiet wohl der Wohnsitz des beleidigten Mannes lag, auftraten"[1]. Diese Grundüberlieferung "bildete eine relativ sachliche Darstellung"[2].

---

1) Schunck, Benjamin 57-68, bes. 67.

2) Ebd. 67; Eissfeldt, Der geschichtliche Hintergrund 27, weist auf die Gefliessentlichkeit hin, mit der betont wird, dass es ein Ephraimit war, dem das Unrecht geschah, und dass der einzige Bewohner von Gibea, der dem Ephraimiten Gastfreundschaft gewährte, ebenfalls ein Ephraimit war, während die übrigen Bürger Benjaminiten waren. "Das legt den Gedanken nahe, dass an den Ereignissen von Haus aus nur Beleidigter und Beleidiger, Ephraim und Benjamin beteiligt waren..." (beachte die kleinen Zahlen in Ri 20,15.16.47, die der Grösse des Stammes Dan in Ri 18,11.16.17 entsprechen, und die 30 gefallenen Israeliten in Ri 20,31). Die Hoseastelle (10,9) legt aber nahe, dass gegen Gibea, resp. Benjamin, verschiedene Grössen zusammengerufen wurden. Hosea kann allerdings schon eine gesamtisraelitische Version vor Augen gehabt haben. Eissfeldt, Der geschichtliche Hintergrund 27, sieht in der sexuellen Sünde eine Chiffre für einen politischen Prozess (vgl. Gen 9,20-27; 35,22 und 49,3 f.), der im Abfall des späteren Stammes Benjamin von Ephraim bestanden haben soll (zu diesem Prozess vgl. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel 587-589).

Die Historizität der aus Hos 9,9; 10,9 und Ri 19 f. ermittelten Vorgänge wird durch die Ausgrabungen auf dem mit Gibea identifizierten tell el-fūl bestätigt, soweit Ausgrabungen solche Ueberlieferungen bestätigen können. Die erste Ansiedlung aus der Zeit des Uebergangs von der Spätbronze- zur frühen Eisenzeit I wurde gegen Ende des 12. Jahrhunderts v. Chr., evt. erst um 1100 v. Chr. zerstört. Eine dicke Brandschicht bedeckte die Reste der ältesten Siedlung[1].

Unter den Reminiszenzen, die Wellhausen in Ri 19 f. findet, scheint ihm insbesondere "die Beschreibung des Kampfes gegen Gibea Kap. 20 nahezu eine Kopie der Beschreibung des Kampfes gegen Ai (Jos 8)" zu sein[2]. Nach den eindeutigen Ergebnissen der Ausgrabungen in Ai ist die Stadt zur Zeit der Landnahme seit vielen hundert Jahren zerstört gewesen[3]. Die an Einzelheiten reiche Beschreibung der Einnahme von Ai muss also irgendwo anders entstanden und sekundär vom imposanten Ruinenhügel angezogen und als dessen Aitiologie an ihm haften geblieben sein. Wie in neuerer Zeit hinreichend klar geworden ist, verdankt eine Geschichte wie Jos 8 ihre Entstehung nicht schlicht der Existenz eines Ruinenhügels, auch wenn er so imposant ist wie der von Ai[4].

---

1) Schunck, Benjamin 68 f.; Kenyon, Archäologie im Heiligen Land 228 (sie scheint die Burg irrtümlich schon der ältesten Schicht zuzurechnen); Franken, A Primer of Old Testament Archaeology 81-85.

2) Die Composition 231; neuere Detailvergleiche der beiden Texte bei Roth, Hinterhalt und Scheinflucht 300, und bei de Vaux, Histoire ancienne 569.

3) Weippert, die Landnahme 34-36; de Vaux, Histoire ancienne 565.

4) Zum Problem der Aitiologie in der neueren Forschung vgl. den Forschungsbericht von Sabourin, L'étiologie biblique 201-206.

Das Zeugnis von Hos 9,9; 10,9; Ri 19 f. und das der Ausgrabungen auf dem tell el-fūl lassen die Annahme vernünftig erscheinen, die Ueberlieferung der Zerstörung von Ai verdanke ihre Entstehung weitgehend derjenigen von Gibea. Nach W.M.W. Roth[1] wurde durch diese Uebertragung die für Benjamin peinliche in eine glorreiche Tradition umfunktioniert. Die Besiegten waren nun nicht mehr die Benjaminiten sondern die Erbfeinde Israels. Das Denkmal des nationalen Sieges, nämlich die Ruine von Ai, lag im Zentrum des benjaminitischen Gebietes. Die probenjaminitische Wendung der Tradition erreichte ihren Höhepunkt damit, dass die anfänglichen Misserfolge durch die Verbindung mit der Achan-Geschichte einem Judäer angelastet wurden (vgl. Jos 7,16 f.)[2].

In der Gibeaversion bleibt der zweimalige Misserfolg unerklärt. Er könnte ein historisches Element enthalten, das seinerseits den Rückgriff auf die Kriegslist des Hinterhalts erklären würde. Auffällig ist, dass dem ganzen militärischen Teil - von der Befragung des Orakels abgesehen - jede sakramentale Verstärkung fehlt. Diese ist, wie R. de Vaux bemerkt, auch bei der Eroberung von Ai, besonders im Vergleich mit der Eroberung von Jericho, noch ausnehmend schwach[3]. Von der Ri 19,28 analogen Siegeszusage Jos 8,1 und einigen damit verbundenen Anweisungen (Jos 8,2) abgesehen[4] ist es nur das Ideo-

---

1) Hinterhalt und Scheinflucht 296-304; vgl. de Vaux, Histoire ancienne 569 f.

2) Ebd. 569 f.

3) Ebd. 564.

4) Bei Gibea wird das Orakel dreimal befragt (Ri 19,18. 23.27). Erst das dritte Mal verheisst es ausdrücklich Sieg (19,28). Bei Ai wird das erste, erfolglose Unternehmen ohne Orakelbefragung gestartet (Jos 7,2-5). Der zweite, erfolgreiche Anlauf wird auf ausdrücklichen Befehl Jahwes unternommen, den dieser ohne befragt wor-

gramm[1] der ausgestreckten Waffe (Jos 8,18 und 26), das den profanen Kampf als Jahwekrieg deutet. Denn es ist Jahwe, der Josua befiehlt, die Hand mit der Waffe gegen Ai auszustrecken (Jos 8,18)[2]. Josua hält sie ausgestreckt bis alle Bewohner von Ai gebannt sind (8,26). Die zeitliche Koinzidenz impliziert offensichtlich eine kausale Verbindung. Die ausgestreckte Waffe ermöglicht den totalen Sieg, so wie in Ex 17,8-13 Mose durch das Ausstrecken der Hände den Ausgang der Schlacht zugunsten Israels entscheidet.

Dieses "Sakrament" scheint aber schon früh unverständlich gewesen oder gar irgendwie als anstössig empfunden und als blosses Signal gedeutet worden zu sein. Im Satze Jos 8,19a "Der Hinterhalt aber erhob sich eilends von seiner Stellung und rannte los als er (scl Josua) seine Hand ausstreckte" scheint das "als er seine Hand ausstreckte" etwas nachzuhinken. Zudem würde man eher als "die Hand" die in V. 18 genannte Waffe erwarten. Die Deutung der ausgestreckten Hand (mit der Waffe) als Signal kommt auch insofern unerwartet als bei der Organisation des Hinterhalts von keinem Zeichen die Rede gewesen ist (vgl. Jos 8,2-8)[3]. Der Hinterhalt sollte auf die Stadt vorrücken, sobald die Bewohner von Ai diese verlassen hätten (ebd. V. 5-7). Jos 8,21 scheint überhaupt auszuschliessen, dass

---

den zu sein, erteilt. Man begreift bei Gibea nicht recht, wie das Jahwe-Orakel die Israeliten in den Kampf schickt und verlieren lässt, obgleich diese von besten Absichten geleitet sind. In der Ai-Version gibt es keine solchen theologischen Anstössigkeiten.

1) Zum Begriff "Ideogramm" vgl. Bühlmann/Scherer, Stilfiguren der Bibel 73 f.

2) Die plausibelste Erklärung des eigenartigen ב in נטה בכידון ist immer noch, eine Ellipse anzunehmen und den Ausdruck als Kurzform von נטה ידך בכידון zu verstehen (vgl. die Septuaginta, die liest Εκτεινον την χειρα σου εν τω γαισω und Ex 8,1; dazu Koehler/Baumgartner, Lexicon 611).

3) Noth, Das Buch Josua 51.

der Hinterhalt und Josua einander sehen konnten[1]. Vor allem aber zeigt V. 26, dass das Ausstrecken der Waffe an und für sich kein blosses Signal sondern ein wirkmächtiges Zeichen war.

Die Tendenz, die ausgestreckte Waffe als Signal zu verstehen, die sich im כנטות ידו in Jos 8,19a schüchtern andeutet, hat in der Septuaginta das wirkmächtige Zeichen völlig eliminiert[2]. Die Stelle lautet in der griechischen Fassung : "Und der Herr sprach zu Josua : 'Strecke deine Hand mit dem (Wurf) Speer, der in deiner Hand ist, gegen die Stadt aus, denn ich habe sie in deine Hände gegeben und die (Leute) im Hinterhalt werden sich eilends von ihrer Stellung erheben.' Und Josua streckte seine Hand aus, den Speer, gegen die Stadt. Und die im Hinterhalt erhoben sich eilends von ihrem Platz. Und sie kamen hervor als er die Hand ausstreckte...". Schon im Befehl Jahwes ist das Ausstrecken der Hand mit der Aktivierung der Leute im Hinterhalt verknüpft. Und in der Ausführungsnotiz werden das Ausstrecken der Hand, resp. des Speers, nicht nur einmal sondern zweimal ausdrücklich miteinander verbunden. Endlich wird die Deutung als Signal dadurch vervollständigt, dass die Septuaginta V. 26 eliminiert hat[3].

---

1) Ebd.

2) Zur Septuaginta im Buche Jos vgl. Wellhausen, Die Composition 124.

3) Josephus (Antiquitates V 46) paraphrasiert das Geschehen wie folgt : "... und indem er (Josua) die Signale gab, die er mit denen im Hinterhalt verabredet hatte, liess er auch jene sich zum Kampf erheben." V. 26 wird von Josephus übergangen. Die Deutung der erhobenen Waffe als Signal hat auch die Vulgata, allerdings ohne V. 26 zu eliminieren. Sie übersetzt V. 19 : "Cumque elevasset clypeum ex adverso civitatis, insidiae quae latebant, surrexerunt confestim...". Die Deutung als Signal ist bis heute nicht ausgestorben (Schulz, Das Buch Josua 29; Molin, What is a Kidon ? 336).

Als Ergebnis dieser kleinen Untersuchung ist festzuhalten : In der ursprünglichen (Gibea) Version fehlt das wirkmächtige Zeichen der ausgestreckten Waffe. Es wurde wahrscheinlich bei der Uebertragung des Stoffes von Gibea auf Ai und bei seiner Integration in die Landnahmeüberlieferung in diesen eingeführt, um ihr stärker den Charakter des Jahwekriegs zu geben[1]. Das Zeichen wurde aber schon früh nicht mehr verstanden oder als anstössig empfunden und deshalb als blosses Signal gedeutet oder ganz eliminiert.

2. Was bedeutet Kidon ?

Das in die Ai-Version der alten Gibeasage eingeführte Ideogramm hat im Alten Testament keine genaue Parallele[2]. Bei der Frage nach seiner Herkunft und seiner genauen Bedeutung sind wir also auf ausserisraelitische Parallelen angewiesen. Bevor wir solche suchen können, muss die Bedeutung von כידון geklärt werden. Die neueren Uebersetzungen und Wörterbücher geben das Wort mit "Speer" oder

---

1) Jos 8,18 und 26 sind also sekundär eingeführt. Das ergibt sich auch aus der Spannung zwischen dem taktischen Mittel des Hinterhalts und dem kultisch-sakramentalen der ausgestreckten Waffe. Bei Jericho hat die kultische Interpretation der Eroberung die profane soweit verdrängt, dass diese nur noch in Resten (Kundschaftergeschichte Jos 2 und die Notiz in Jos 24,11) auf uns gekommen ist. Hertzberg, (Die Bücher Josua, Richter und Ruth 59) dürfte seinerseits irren, wenn er die des Irrtum bezichtigt, die meinen "solche Züge seien nachträglich hinzugekommen, um die ursprünglich mehr weltlich-militärische Geschichte zu vergeistlichen". Im Recht ist er nur, wenn er die Deutung der erhobenen Waffe als Signal als sekundär ablehnt.

2) In Ex 17,8-13 sind es die erhobenen Hände des Mose, die Israel den Sieg über Amalek sichern; bei den Ereignissen, die den Exodus vorbereiten, ist es der Stab des Mose, der die Macht Jahwes vergegenwärtigt.

"Wurfspeer" wieder[1]. Wie ein Blick auf die alten Uebersetzungen zeigt, wurde der Begriff schon früh nicht mehr verstanden. Man hat ihn mit verschiedensten Ausrüstungsgegenständen vom Wurfspeer über den Brandpfeil und das Schwert bis zum Schild und zum Schuppenpanzer identifiziert, wie die folgende Uebersicht deutlich macht :

Die Wiedergabe von כידון in den alten Uebersetzungen :

		Targum	Peschitta	Septuaginta	Vulgata
Jos	8,18	רמחא	njzkʾ	γαισος	clypeus
	8,26	רמחא	njzkʾ	--	clypeus
1 Sam	17,6	מסחפא	trpnsʾ	ασπις	clypeus
	17,45	רמחא	njzkʾ	ασπις	clypeus
Jer	6,23	תריס	njzkʾ	ζιβυνη	scutum
	50,42	תריס	njzkʾ	εγχειριδιον	scutum
Ijob	39,23	--	njzkʾ	μαχαιρα	clypeus
	41,21	--	njzkʾ (?)	πυρφορος	hasta
Sir	46,2	--	njzkʾ	ρομφαια	romphaea

In eigenartigem Kontrast zum Zögern der Versionen steht die Genauigkeit, mit der der Kidon in der Kriegsrolle aus Qumran beschrieben wird (V. 7.11.12.14; VI 5).

---

1) Noth, Das Buch Josua 48 ("Speer"); Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth 48 f. ("Speer"); Stolz, Jahwes und Israel Kriege 83 ("Lanze"); Koehler/Baumgartner Lexicon 433 ("Wurfspeer"); Fohrer, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament 122 ("Wurfspeer"). Stoebe (Das erste Buch Samuelis 316, 318, 329) übersetzt "Krummschwert".

K.G. Kuhn[1] und G. Molin[2] haben diese Beschreibung unabhängig voneinander auf das Sichelschwert gedeutet. Es ist denkbar, dass die Priesterkreise in und um Qumran bessere Hebräischkenntnisse besassen, als sie den alten Uebersetzern zur Verfügung standen. Die Bedeutung "Sichelschwert" passt für das כידון der drei vorexilischen Stellen jedenfalls besser als irgendeine andere. Generell geht aus diesen drei Stellen (Jos 8,18.26; 1 Sam 17,6.45; Jer 6,23) hervor, dass es sich beim Kidon um eine Waffe gehandelt haben muss, die im 1. Jahrtausend nicht mehr zur Ausrüstung des gewöhnlichen Kriegers gehörte, sondern nur noch als Ideogramm Bedeutung besass[3].

In Jos 8,18.26 ist es eine sakramentale Grösse, deren Ausstrecken den Sieg bewirkt. Das unten in Abschnitt 3 c vorgelegte Material enthält zahlreiche Parallelen zu dieser Verwendung des Sichelschwerts. In 1 Sam 17,6.45 bildet der Kidon einen Teil der singulären Rüstung Goliats, die der Erzähler "aus verschiedenen ihm bekannten Ausrüstungsstücken zusammengesetzt (hat), um ... das Schreckensvolle einer die Unverwundbarkeit gleichsam garantierenden Bewaffnung eines Riesen darzutun..."[4]. Dieser Kidon ist nach 1 Sam 17,6 aus Bronze gefertigt. Das trifft

---

1) Beiträge zum Verständnis der Kriegsrolle von Qumran 25-30, besonders 29 f.

2) What is a Kidon ? 334-337. Galling (Goliath und seine Rüstung 166, Anm.1) vermutet : "Bei der archaistischen Aufnahme des Terminus Kidon in der Kriegsrolle dürfte das Wunder in Jos VIII eine Rolle spielen".

3) Vgl. R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II 49 : "In den biblischen Texten erscheint der kidon als eine aussergewöhnliche Waffe, die ausser Jos 8 nicht in Händen der Israeliten vorkommt". Im einzelnen vgl. die folgenden Abschnitte 3 und 4 dieser Arbeit.

4) Galling, Goliath und seine Rüstung 167; wie Galling ebd. 165 zur Behauptung kommt, in 1 Sam 17,45 werde bei den Waffen Goliats das Schwert, das in 17,51 plötzlich

wohl auf ein Sichelschwert aber nicht auf eine Lanze oder einen Wurfspeer zu, bei denen höchstens die Spitze aus Bronze ist (vgl. 1 Sam 17,7). Immerhin könnte die Lanze Goliats übertreibend ganz aus Bronze vorgestellt sein. Aber gegen die Lanze spricht auch die Plazierung zwischen den כתפי Goliats. Die alten Uebersetzungen geben denn auch, wie ein Blick auf die obige Liste zeigt, an dieser Stelle Kidon ohne Ausnahme mit "Schild" wieder. Selbst die Peschitta, die sonst konsequent njzkʾ "Wurfspeer" hat, bietet hier trpnsʾ. Das ist umso verständlicher als unmittelbar vor dem Kidon der Schuppenpanzer und die Beinschienen erwähnt werden. Dennoch ist diese Wiedergabe natürlich eine Verlegenheitslösung.

Die Sache klärt sich, wenn wir כתפים in 1 Sam 17,6 nicht zu eng als "Schulterblätter" sondern als die beiden Seiten des Oberkörpers verstehen[1]. Wenn der Hohepriester die zwei goldgefassten Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme auf den beiden כתפות seines Ephods tragen soll, um sie vor Jahwe in Erinnerung zu bringen (Ex 28,12; vgl. 28,7.25.27; 39,4.7.18.20), so ist, wie M. Noth richtig sagt, wohl gedacht, dass sie ihren Platz oben auf den Schultern oder noch eher an den Vorderseiten haben sollen[2].

---

da sei, nicht genannt, weiss ich nicht. David sagt doch 17,45 : "Du kommst zu mir mit Schwert (בחרב)...".

1) Cross Jr./Freedman (The Blessing of Moses 205 Anm.40) schlagen für בין כתפיו in Dt 33,12 die Uebersetzung "bosom" vor, "because the English word 'shoulder' is more restricted in meaning and does not include the front of the chest". Stoebe (Das erste Buch Samuelis 316) übersetzt : "Ein Krummschwert aus Erz hing zwischen seinen Schultern". Eine Erklärung für diese doch eher seltsame Position des Schwertes gibt er nicht.

2) Das zweite Buch Mose 181.

Auf der Brust, zwischen den beiden Hälften des Brustkastens (בין כתפים), wobei die Schneide oft auf die Schultern zu liegen kam, wurde das Sichelschwert nach Ausweis der Ikonographie sehr häufig getragen[1]. Um zu wissen, was damit gemeint ist, schaue man sich etwa die goldene Statuette eines Königs als Amon im Metropolitan Museum in New York an[2]. Diese Tragart und die damit zusammenhängenden Texte erklären auch die Nähe des Kidon zu Schuppenpanzer und Beinschienen, die die alten Uebersetzer veranlasste, כידון in 1 Sam 17,6 mit "Schild" zu übersetzen. In einer Inschrift Ramses III. überreicht diesem Amon das Sichelschwert mit den Worten : "Ich gebe dir mein Sichelschwert als Schild für deine Brust !"[3]. In einer andern Inschrift bestätigt der König dem Gott : "Dein Sichelschwert dient mir als Schild !"[4]. Es scheint, dass das Sichelschwert im Aegypten des ausgehenden 2. Jahrtausends nicht nur eine Angriffswaffe und ein Ideogramm des Sieges war, sondern auch als eine Art Amulett galt,

---

1) Für das Zweistromland des 3. Jahrtausends v. Chr. vgl. die Abb. 5,6 und 7 dieser Arbeit; für die altbabylonische Zeit siehe die Belege unten in Anm. 2 auf S. 37; für einen anatolisch/nordsyrischen Beleg von der Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell Nr. 331; für den hethitischen Raum vgl. die Gruppe von Göttern in der Nebenkammer von Yazilikaya (Akurgal/Hirmer, Die Kunst der Hethiter Abb.80,86,87); für den syrisch-palästinensischen Bereich vgl. die Elfenbeine von Ugarit und Megiddo (Belege : Anm. 6 und 1 auf S.30 f); für den späthethitischen Raum vgl. Thureau-Dangin/Dunand, Til-Barsib. Album, Taf. XI/1; Werner, Verzeichnis der Ergänzungen zur Ausstellung Kunst und Kultur der Hethiter. Kunsthaus Zürich Nr. 254; für Aegypten : Daressy, Statues de divinités, Taf. 35 und 7.

2) Pritchard, ANEP Nr. 550; farbig bei Westendorf, Das Alte Aegypten S. 198.

3) Nelson, Medinet Habu II Taf. 101 Z. 18; Edgerton/Wilson, Historical Records 107; vgl. auch Nims, High Gate Medinet Habu VIII Taf.606 Z.4.

4) Nelson, Medinet Habu I Taf. 44 Z. 12 f.; Edgerton/Wilson, Historical Records 47.

das im Kampfe Schutz gewährt. In diesem Sinne könnte es auch in 1 Sam 17,6 gemeint sein, das im Kontext also wie folgt zu übersetzen wäre :

"Er hatte einen Helm aus Bronze auf dem Kopf und war mit einem Schuppenpanzer bekleidet. Das Gewicht des Panzers war 5000 Schekel Bronze. An den Beinen hatte er bronzene Schienen und vor der Brust ein bronzenes Sichelschwert. Der Schaft seiner Lanze war wie ein Weberbaum, und die Lanzenspitze hatte ein Gewicht von 600 Schekel Eisen. Sein Schildträger ging vor ihm her" (1 Sam 17,5-7).

Von der Amarnazeit bis zum Ende des Neuen Reiches finden wir in Aegypten häufig Krieger, die mit Sichelschwert und Lanze bewaffnet sind[1]. In 1 Sam 17,45 kommt zu כידון und חנית noch der חרב, das gerade Schwert, das wohl umgebunden zu denken ist.

Der dritte vorexilische Text, in dem Kidon erscheint, ist Jeremia 6,23 (vgl. 50,42). Hier ist das geheimnisvolle Volk aus dem Norden mit Kidon und Bogen ausgestattet. Die Zusammenstellung mit dem Bogen legt nahe, Kidon als eine Art Schwert zu denken, denn die polaren Ausdrücke Bogen (Fernwaffe) und Schwert (Nahwaffe) (Hos 1,7; 2,20; Ps 44,7), resp. Schwert und Bogen (Gen 48,22; Jos 24,12; 2 Kön 6,22; Jes 21,15; Sach 9,5; Ps 37,14 f.) bilden weit häufiger als irgendwelche andern Bezeichnungen für Waffen einen Merismus, der die Bewaffnung oder gar den Krieg als Ganzes bezeichnet (z.B. Hos 2,20). Jeremia dürfte an Stelle des gewöhnlichen Schwertes den Kidon gewählt haben, um das Numinose der Krieger aus dem Norden zu unterstreichen.

Wie das Folgende zeigt, ist das Sichelschwert als Gebrauchswaffe am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. aus den Waffenarsenalen des Vorderen Orients verschwunden. Als Ideogramm ist es aber lange über diesen Zeitpunkt hinaus verwendet worden.

---

1) Davies, The Rock Tombs of el Amarna II Taf. 13; Ders., Ebd. III, Taf. 31; Nelson, Medinet Habu I Taf. 17.

3. Die Verbreitung des Sichelschwerts als Gebrauchswaffe

H. Bonnet hat zu Recht betont, dass das Sichelschwert nicht zu den Waffen gehöre, "die sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus den Primärformen menschlicher Angriffsmittel entwickeln und daher unabhängig voneinander entstehen können. Es muss an einer Stelle erfunden sein, und die Frage ist nur, ob wir diese noch aufweisen können"[1].

Nach allgemeiner und begründeter Ansicht ist Vorderasien, genauer das Zweistromland als Entstehungsbereich des Sichelschwertes anzusehen[2]. Während man früher eine geradlinige Entwicklung von der Flachkeule der Urzeit über das Krummholz des Eannatum zu den Sichelschwertern von Tell Loh annehmen wollte[3], sieht man heute im Sichelschwert eine Weiterentwicklung der Sichelaxt[4]. Ein gewisser Einfluss des Krummholzes, besonders in der Formgebung und in der ideogrammatischen Verwendung braucht deshalb nicht ausgeschlossen zu werden.

Während bei der Sichelaxt die sichelförmige Schneide aus Metall, der Schaft aber aus Holz besteht, sind beim

---

1) Bonnet, Die Waffen der Völker 89.

2) Bonnet, Ebd.; Wolf, Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres 66; Galling, Biblisches Reallexikon, Sp. 474; Solyman, Die Entstehung und Entwicklung der Götterwaffen 55 f.

3) Bonnet, Die Waffen 91 f. Eine Reihe scharfer Beobachtungen führen Bonnet allerdings dazu, praktisch doch eine Entwicklung anzunehmen, die vom Krummholz über die Sichelaxt zum Sichelschwert führt.

4) Solyman, Die Entstehung 55; vgl. auch Maxwell-Hyslop Daggers and Swords 41-44.

Sichelschwert beide aus Metall und - was angesichts des einheitlichen Materials nun möglich ist - aus einem Stück gefertigt. Die damit erreichte Stabilität und das grössere Gewicht garantieren dem Sichelschwert erheblich mehr Durchschlagskraft als sie die Sichelaxt besass[1]. Diese wird denn auch im Mesopotamien des ausgehenden 3. Jahrtausends v. Chr. vom Sichelschwert vollständig verdrängt.

Die Ersetzung der Sichelaxt durch das Sichelschwert dürfte am Ende der Ur I-Zeit (um 2400 v. Chr.) eingesetzt haben und durch "die fortgeschrittene Technik der Metallbearbeitung sowie auch das vermehrte Vorkommen von Kupfer und Bronze" ermöglicht worden sein[2]. Aus ungefähr dieser Zeit dürften die beiden Sichelschwerter aus Tell Loh stammen[3]. Der Ablösungsprozess muss sich über längere Zeit erstreckt haben. Bei manchen Motiven der Glyptik hält sich die Sichelaxt die ganze Akkadzeit über und in die altbabylonische Zeit hinein und wird erst dann vom Sichelschwert abgelöst (vgl. Abb. 1 mit 2 und 3 mit 4).

Syrien ist in dieser Zeit stark von Babylonien beeinflusst. Die Einführung des Sichelschwerts ist nur einer von vielen Beweisen. Drei solche stammen aus den Gräbern dreier aufeinander folgender Fürsten von Byblos, die aufgrund anderer Grabbeigaben (ägyptischer Geschenke) in die

---

1) H. Bonnet (Die Waffen 85) findet die Bezeichnung Sichelschwert falsch und irreführend. Die Sichel ist an der konkaven Seite geschärft, die Schwerter in der Regel nur an der äusseren, konvexen. Bonnet zieht den Begriff Krummschwert vor. Wolf (Die Bewaffnung 66) hält am Begriff fest, da er in der Charakterisierung der Form im wesentlichen das Richtige treffe. Dieser Meinung möchten wir uns hier anschliessen.

2) Solyman, Die Entstehung 55.

3) Cros/Heuzey, Nouvelles Fouilles de Tello 129 ff. und Taf. VII 4-5; vgl. auch Bonnet, Die Waffen Abb. 33 und 34b, und Gressmann, AOB Nr. 668; zur Datierung der Tell Loh-Schwerter siehe Bonnet, Die Bewaffnung 89; Solyman, Die Entstehung 56.

Zeit Amenemhets III. (1842-1794 v.Chr.) und des IV. (1797-1788 v.Chr.) datiert werden können[1]. Alle drei sind mit dem Uraeus geschmückt. Man hat sie daher als ägyptische Importware betrachten wollen[2]. Aber dagegen spricht nicht nur die Tatsache, dass sich aus dem Aegypten dieser Zeit bis heute keinerlei Belege gefunden haben, sondern auch die unägyptische Gestaltung der Hieroglyphen, mit denen eines von ihnen beschriftet ist. Darauf hat schon P. Montet, ihr Entdecker, nachdrücklich hingewiesen[3]. Wir haben es mit Erzeugnissen byblischer Kunsthandwerker zu tun[4]. Der ägyptisierende Stil kann im stark ägyptisch beeinflussten Byblos nicht verwundern.

Gleichzeitig mit den byblischen Originalschwertern oder schon etwas früher taucht das Sichelschwert in der syrischen Glyptik auf[5] und zwar nicht nur in den von der

---

1) Die drei Sichelschwerter aus Byblos sind publiziert :
1) Montet, Byblos et l'Egypte 173 und Taf. CI Nr. 652 (aus dem Grab des Abischemu = Grab I); Virolleaud, Découverte à Byblos d'un hypogée de la XIIème dynastie 282 und Taf.65; Montet, L'art phénicien au XVIIIe siècle 3 und Abb.1; Bonnet, Die Bewaffnung Abb. 34a; Galling, Reallexikon Sp. 473 f. Nr. 7; siehe Abb. 42 dieser Arbeit.
2) Montet, Byblos et l'Egypte 174-177 und Taf. C-CI Nr. 653 (aus dem Grab des Jpschemuabi = Grab II); Montet, Les fouilles de Byblos en 1923 334-344, besonders 340; Montet, L'art phénicien 3-13 und Taf.1.
3) Montet, Byblos et l'Egypte 177 und Taf. C Nr. 654 (aus Grab III); P. Montet, L'art phénicien 3 und Abb.1.

2) Wolf, Die Bewaffnung 66.

3) Montet, Byblos et l'Egypte 176 f. Die Hieroglyphen sind zwar lesbar, ihre Form ist aber ziemlich unägyptisch.

4) Diese Meinung vertreten auch Bonnet, Die Waffen 93; Galling, Reallexikon Sp. 475.

5) Zum Sichelschwert in der syrischen Glyptik von 1800 an vgl. Safadi, Die Entstehung Abb. Nr. 61, 63, 73, 86, 107, 108, 109, 126 und dazu die Belege auf S. 41 ff.

babylonischen Glyptik vorgegebenen Motiven (vgl. Abb.19 und 20). Das Sichelschwert ist in der Folgezeit für den syro-palästinensischen Raum bis gegen Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. regelmässig bezeugt.

In die Zeit um 1700 v.Chr. oder etwas früher wird ein Sichelschwert aus Sichem datiert, das der Form nach den byblischen Schwertern, besonders denen aus Grab II und III ausserordentlich ähnlich und wie diese mit dem Uraeus mit einer Lotosblüte geschmückt ist[1]. Ein weiteres kam in der Schicht aus der letzten Zeit der 18. Dynastie (Ende des 14. Jh.s) in Bet-Schean zutage[2]. Es weist keinerlei Dekorationen auf und muss als Gebrauchswaffe angesprochen werden. Auch die Schwerter aus Geser[3] und aus Ras-Schamra[4], die beide ebenfalls ins 14. Jahrhundert gehören dürften, und das aus Beirut (?), das ins frühe 13. Jh. datiert wird[5], sind in ihrer Schmucklosigkeit nicht als Prunk- oder Symbolwaffen zu verstehen[6]. Auf dem berühmten Elfen-

---

1) V. Bissing bei Böhl, De geschiedenis der stad Sichem 20-24, bes. 21; Bonnet, Die Waffen Abb.34c; Watzinger, Denkmäler I Abb.52; Galling, Reallexikon Sp. 473/74 Nr. 8; Müller, Staatliche Sammlung 50 und Farbtafel zwischen Taf.24 und 25.

2) Rowe, Discoveries 72-94, bes. 90 und Taf. XV/2; Rowe datiert die Fundschicht in die Zeit Thutmosis III., W.F. Albright (Beit Mirsim II 76 f.) ans Ende des 14. Jh.s (vgl. auch Fitzgerald, Beth-Shean, in : D. Winton Thomas, Archaeology 188 f.).

3) Macalister, The Excavation of Geser III Taf.75; Bonnet, Die Waffen Abb.35; Galling, Reallexikon Sp.473/74 Nr.9.

4) Schaeffer, Les fouilles. Septième campagne Taf.XVIII unten; Galling, Reallexikon Sp. 473/74 Nr. 10.

5) Müller, Staatliche Sammlung 52 und Abb. auf Taf.24.

6) Ein dem Beirut (?)-Schwert sehr ähnliches, aber an der Nahtstelle zwischen Griff und Klinge mit einer "Lilie" dekoriertes Sichelschwert ist neulich aus der Gegend von Sichem-Samaria ins Israel-Museum in Jerusalem gekommen (Tadmor, Ḫepesh-Sword 63 f.).

beinpaneel aus Ras Schamra (1400-1300 v.Chr.)[1], sind nicht der König oder die Prinzen, sondern die sie begleitenden Soldaten mit dem Sichelschwert ausgerüstet. Das gleiche gilt von der bekannten Elfenbeinritzung mit dem König auf dem Kerubenthron aus Megiddo (1300-1170 v.Chr.) und einer weniger bekannten Elfenbeinschnitzerei von demselben Ort und aus derselben Zeit[2]. Das Sichelschwert war in Palästina-Syrien vom 16. Jahrhundert v.Chr. bis ans Ende der Spätbronzezeit als Gebrauchswaffe bekannt. Davon zeugen nebst den Funden aus Palästina-Syrien auch ägyptische Grabmalereien der 18. Dynastie, von denen gleich die Rede sein wird[3].

In Aegypten finden sich die ersten unbestrittenen literarischen Belege für das Sichelschwert erst in den Anfängen der 18. Dynastie[4]. So erscheint es unter dem Tribut,

---

1) Ward, La déesse nourricière d'Ugarit 225-239, bes.236 f. Abb.3 und 4; Keel, AOB Ps Abb.383.

2) Loud, The Megiddo Ivories Nr.2 und Nr.161. Zum Sichelschwert als Waffe der ägyptischen Palastwache vgl. unten S. 33.

3) Galling (Reallexikon Sp.475) bezweifelt, dass das Sichelschwert zwischen dem 18. und 14. Jahrh. v.Chr. als Waffe gebraucht worden sei, aber nebst den obigen Belegen scheinen mir gerade die folgenden ägyptischen Zeugnisse solche Zweifel zu zerstreuen.

4) Das Wort ḫpš, das später "Sichelschwert" bedeutet, bezeichnet eigentlich den Vorderschenkel eines Tieres, besonders eines Rindes, dann aber auch den Arm und besonders den Arm als Symbol der Kraft. Bei den ältesten für "Sichelschwert" angeführten Belegen (aus dem Mittleren Reich) gilt die Bedeutung "Arm" als naheliegender. So übersetzt E. Edel die einschlägige Stelle bei Sinuhe (Z.105) : "Ich erbeutete sein (scl des Landes, das ich angriff) Vieh, führte seine Einwohner fort, raubte ihre Nahrung und tötete die Leute in ihm mit meinem Arm (ḫpš) und mit meinem Bogen, durch mein Vorgehen und meine trefflichen Pläne" (Galling, Textbuch 4 f.). Man muss aber beachten, dass die Sinuhegeschichte in der Levante spielt, die Sichelschwerter von Byblos und selbst das von Sichem zeitlich vom Sinuhetext nicht allzu weit entfernt sind und "Sichelschwert und

den Thutmosis III. aus Syrien erhält[1]. Etwas weiter zurück reicht ein Beleg, der eine Zwischenstellung zwischen den literarischen und den archäologisch-ikonographischen Zeugnissen einnimmt. Nach dem Papyrus Amherst hat in den Verhandlungen gegen Grabräuber aus dem 16. Jahr Ramses IX. (1149-1131 v.Chr.) ein Steinmetz des Amontempels namens Amenpanefer bekannt : "Wir fanden das Grab des Königs Sechemre Schedtauj, Sohn des Re Sebekemsaf... Wir fanden die erhabene Mumie des Königs, versehen mit einem Sichelschwert, einer grossen Anzahl von Amuletten und Goldschmuck an seinem Hals..."[2]. Sebekemsaf II., um den es sich hier handelt, regierte von 1594-1585 v.Chr. Das Bild, das der Grabräuber beschreibt, erinnert an die Sarkophage von Byblos, wo die Sichelschwerter ebenfalls unmittelbar neben den toten Fürsten lagen[3].

Zur Zeit Hatschepsuts (1489-1469 v.Chr.) wird ein ein-

Bogen" auch sonst ein Paar bilden (Jer 6,23). Solche Ueberlegungen und die ausgesprochen ägyptische Dekoration der ältesten Sichelschwerter aus dem syrisch-palästinischen Raum (Byblos, Sichem) lässt doch die Frage entstehen, ob das Sichelschwert der 12. Dynastie nicht, wenn auch nur in begrenztem Umfang, bekannt gewesen sei. Sicher muss man das Fehlen aller archäologisch-ikonographischen Belege aus dem Aegypten dieser Zeit beachten. Aber angesichts der Fragilität des argumentum e silentio scheint mir das letzte Wort in dieser Sache nicht gesprochen zu sein. Eine ähnlich zweideutige Stelle, wie in der Sinuheerzählung findet sich auch in einem Text aus Siut (Griffith, Inscriptions V. 16; vgl. zu beiden Stellen Bonnet, Die Waffen 93 f.).

1) Sethe, Urkunden der 18. Dynastie. IV. Abteilung, Bd.III 726 Z.17.

2) Capart/Gardiner/van de Walle, New Light on the Rameside Tomb Robberies 169-193, bes. 171 (Papyrus Leopold II 2,13; Papyrus Amherst 2,4). Obgleich ḫpš S.171 mit "falchion" übersetzt und diese Uebersetzung S.179 im Kommentar bestätigt wird, liest man dann mit Erstaunen weiter, dass damit nur ein Dolch ("dagger") gemeint sein könne. Neuere Uebersetzer geben den Terminus doch zurecht mit "scimitar" wieder (so z.B. Nims, Thebes of the Pharaohs 134).

3) Eine Lageskizze der Beigaben in einem byblischen Sarkophag bei Virolleaud, Découverte à Byblos 283, Abb.4.

zelnes Sichelschwert in einer festlichen Prozession von ägyptischen Soldaten mitgetragen[1]. Unter Thutmosis III. (1490, resp. 1469-1436 v.Chr.) ist meines Wissens zum ersten Mal die Ersetzung der Keule durch das Sichelschwert im uralten Sinnbild des Niederschlagens bezeugt (vgl. Abb. 21). Während der 18. Dynastie (1554-1318 v.Chr.) erscheinen Sichelschwerter oft in grosser Menge unter dem Tribut, resp. den Neujahrsgaben, die dem Pharao (bes. Thutmosis III., Amenhotep II.) von den Völkern Syriens zuteil werden[2]. Die grosse Zahl dürfte mit der praktischen Verwendung zusammenhängen[3].

In Amarna (1376-1359 v.Chr.) sind jedenfalls neben Truppen, die noch mit der alten Streitaxt ausgestattet sind[4], solche zu sehen, die das Sichelschwert tragen[5]. Es scheint sich um Angehörige der Leibgarde zu handeln. Ein Sichelschwert, das angeblich aus der Deltaresidenz der Ramessiden stammt und vermutlich einem Mitglied der Pa-

---

1) Naville, Deir el Bahari IV Taf. 90, Text S. 2 (das Sichelschwert scheint, soweit das aus der Zeichnung bei Naville ersichtlich ist, in ähnlicher Weise mit einem Uräus geschmückt zu sein wie die byblischen Sichelschwerter); zu einem ägyptischen Soldaten mit Sichelschwert in einer Festprozession vgl. auch Wolf, Das Schöne Fest von Opet Taf. 2 (die Truppe unter der Königinbarke bei der Rückkehr von Luxor nach Karnak).

2) Davies, The Tombs of Menkheperrasonb 8 f. und Taf. 5 und 8 (Zeit Thutmosis III.); Davies, Syrians in the Tomb of Amunedjeḥ 96-98, bes. 97 und Taf. 13 (Zeit Thutmosis III.); Davies, The Tomb of Ḳen-amun at Thebes II. Taf. 22 A; ebenso Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte I Taf. 306 (Zeit Amenhotep's II.). Bei diesem letzteren Beleg geht aus Bild und Begleittext hervor, dass in den Zugängen zur königlichen Schatzkammer nebst 230 ledernen Köchern, 680 fellüberzogenen Schildern, 140 ehernen Dolchen auch 360 eherne Sichelschwerter gelagert wurden.

3) Gegen Galling, Reallexikon Sp. 475.

4) Davies, The Rock Tombs of El Amarna I, Taf. 10, vgl. 15 und 29; Ders., Ebd. III Taf. 31.

5) Ders., Ebd. II Taf. 13; Ders., Ebd. III Taf. 31.

lastwache gehörte, ist heute in München[1]. Unter Ramses III. (1204-1173 v.Chr.) bildete das Sichelschwert eine der gebräuchlichsten Nahkampfwaffen, mit denen das ägyptische Heer ausgestattet war, und ist viel häufiger als die Streitaxt, die nur noch vereinzelt vorkommt[2]. Das Verhältnis ist nun gerade umgekehrt als am Anfang der 18. Dynastie.

Man nimmt an, dass es nach dieser Blüte als Gebrauchswaffe bald verschwunden und durch das gerade Schwert abgelöst worden ist[3]. Auf den späthethitischen Reliefs fehlt es jedenfalls als Gebrauchswaffe so gut wie ganz[4] und auch die Heere des mittel- und des neuassyrischen Reiches haben es als solche nicht mehr gekannt. Als Gebrauchswaffe belegt ist das Sichelschwert also von ungefähr 2400-1150 v.Chr., wobei es zuletzt in Aegypten intensive Verwendung fand, während es im Zweistromland am Ende dieser Epoche offensichtlich schon nicht mehr im Gebrauch war.

4. Die Verbreitung und Bedeutung des Sichelschwerts als Ideogramm

Als Ideogramm hatte das Sichelschwert eine erheblich längere Lebensdauer denn als Gebrauchswaffe.

---

1) Müller, Staatliche Sammlung 52.

2) Nelson, Medinet Habu I Taf. 17, 29, 37.

3) Bonnet, Die Waffen 94 f.; im Grabe Ramses III. erscheinen Sichelschwerter und gerade Schwerter in gleicher Menge nebeneinander (vgl. Champollion, Monuments de l'Egypte et de la Nubie III (Taf. 264).

4) Auf dem bei Thureau-Dangin/Dunand (Til Barsib. Album Taf. XI/1) abgebildeten Relief könnte es aber noch Gebrauchswaffe sein. Doch würde es sich da um eine Ausnahme handeln.

a. Mesopotamien

Seine Verwendung als Ideogramm scheint gleich weit zurückzureichen wie seine Entstehung überhaupt. Denn es hat seine ideogrammatische Funktion mindestens teilweise von der Waffe (Sichelaxt), resp. den Waffen (Sichelaxt und Krummholz) übernommen, von denen es genetisch und formal abhängig ist.

Während der Ur-I-Zeit wurde die kriegerische Inanna durch Keulen, die aus ihren Schultern hervorragen, charakterisiert[1]. Bei der akkadischen Form dieser Göttin, der kämpferischen Ischtar treten zu den Keulen die Sichelaxt (Abb.1), die in einzelnen Fällen durch das Sichelschwert ersetzt wird (Abb.2)[2]. Sie wird dadurch als Macht der Waffen, des Krieges und des siegreichen Kampfes charakterisiert[3]. Das kämpferische Pathos und die Sieghaftigkeit ihres Einsatzes kommen aber bei einer andern Darstellung, die während der ersten Dynastie von Babylon sehr beliebt wird, viel stärker zum Ausdruck. Sie zeigt die Göttin en face wie sie mit dem rechten aus ihrem langen Falbelgewand hervortretenden nackten Fuss auf einen kauernden Löwen tritt. In der gesenkten Linken hält sie das Sichelschwert, in der Rechten eine Keule oder die Leine, an der der Löwe liegt (Abb.4). Auf der ältesten und bislang einzigen Darstellung dieses Typs aus der Akkadzeit ist es aber noch die Sichelaxt, die den Platz innehat, den später

1) Barrèlet, Les déesses Abb.1; Boese, Altmesopotamische Weihplatten Taf. 18, 3 (N 10).

2) Barrèlet, Les déesses 227 (zahlreiche Abbildungen); vgl. auch Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik 65-69.

3) Aehnlich wird Schamasch durch Flammen als Macht der Sonne, Ea durch Wellenlinien und Fische als solche des Süsswasserozeans und Nintu durch Kinderköpfe als die des Gebärens kenntlich gemacht (vgl. dazu Keel, AOB Ps Abb. 53, 286, 285, 43, 277a, 42).

das Sichelschwert einnimmt (Abb.3)[1].

Während der sumerischen Renaissance der Ur-II-Zeit scheint das Sichelschwert aus der Ikonographie nach einem ersten zögernden Auftauchen in der Akkadzeit nochmals weitgehend verschwunden zu sein[2]. Allerdings ist auf einem leider stark abgewetzten Siegel aus der Sammlung Newell, das H.H. von der Osten der Ur-III-Zeit zuweist, ein Gott zu sehen, der ein Sichelschwert auf der Schulter trägt (Abb.5). Auf der Schulter oder vor der Brust wird schon seit der Mesilimzeit (1. Hälfte des 3. Jahrtausends v.Chr.) das Krummholz getragen (Abb.6). Auf dem Fragment einer Stele Sargons von Akkad wird in dieser Weise die Sichelaxt(?) mitgeführt (Abb.7). Der Mann mit der Waffe ist der erste in einer Reihe von fünf Kriegern[3], die sie vor der Brust, resp. auf der Schulter tragen. Die gleichzeitige Verwendung als Gebrauchswaffe (Abb.7) und als Ideogramm (Abb.5) dürfte für letztere die Bedeutung "Kampfkraft, Sieg" nahe legen[4].

Angesichts des Zustands des auf Abb.7 wiedergegebenen Stelenfragments kann nicht ganz deutlich werden, ob es sich hier um ein Sichelschwert handelt, wie es umgekehrt

---

1) Boehmer (Die Entwicklung der Glyptik 68) spricht in Zusammenhang mit Abb.3 zu Unrecht von einem Sichelschwert; Solyman (Die Entstehung und Entwicklung 102) deutet die Waffe richtig als Sichelaxt. Noch auf dem berühmten Wandbild aus Mari (vgl. Abb.9), das Ischtar auf dem Löwen zeigt, sind die Waffen, die aus den Schultern der Göttin ragen, wie auch die, die sie in der gesenkten Hand hält, Sicheläxte, wie die dunkle Farbe des Stils und die helle der Klinge deutlich zeigen (vgl. Parrot, Sumer Abb. 346).

2) Solyman (Die Entstehung und Entwicklung 108) sagt : "Während wir aus der Ur-III-Zeit keinen Beleg für eine Darstellung des Sichelschwertes kennen..."

3) Potratz, Die Kunst 174 Abb. 26.

4) Eannatum hält es als siegreicher Vorkämpfer, der seiner Truppe im Streitwagen voranfährt, resp. ihr vorangeht, in der angewinkelten Rechten (Pritchard, ANEP Nr. 300).

nicht ganz sicher ist, ob wir es auf dem Siegel der Ur-III-Zeit nicht noch mit einem Krummholz zu tun haben. Das Krummholz ist gelegentlich durch Metallstücke oder einen Metallstreifen in seiner Wirkung verstärkt worden und diese Art von Krummholz ist auf den Darstellungen vom Sichelschwert und gelegentlich auch von der Sichelaxt nicht deutlich zu unterscheiden[1]. In altbabylonischer Zeit erscheint das Sichelschwert gelegentlich auf der Schulter eines nicht näher zu bestimmenden Gottes[2]. Wahrscheinlich hat das Sichelschwert in diesem Falle die ideogrammatischen Funktionen des Krummholzes übernommen.

Allerdings wird auf einem Rollsiegelabdruck aus Tell Asmar, der trotz seines akkadischen Stils, von einem Herrscher der ausgehenden Ur-III-Zeit stammt, wie auf den Abb. 5-7 das Krummholz (Sichelschwert), die Streitaxt vor der Brust getragen (Abb.8)[3]. Krummholz, Sichelaxt und Sichelschwert können also gleicherweise vor der Brust gehalten und auf der Schulter ruhend getragen werden. Sie sind ikonographisch schwer zu unterscheiden, was für uns nicht weiter von Belang ist, da sie ideogrammatisch anscheinend die gleiche Bedeutung haben. Der Gott von Abb.8 steht auf zwei besiegten Feinden. Der König, der ihm seinen Sieg verdankt, trägt wie der Gott die Streitaxt, nur nicht vor der Brust sondern in der gesenkten Rechten. Die beiden Bildelemente (Waffe vor der Brust, in der gesenkten Hand) stehen hier in einem Kontext, der von Sieg und Triumph gekennzeichnet ist. Da Ring und Stab des Gottes,

---

1) Von daher wird die einseitige Ableitung des Sichelschwerts von der Sichelaxt, wie schon oben angedeutet, etwas modifiziert (vgl. Bonnet, Die Waffen 91 f.).

2) De Sarzec/Heuzey, Découvertes en Chaldée Taf. 22, 5; Solyman, Die Entstehung und Entwicklung Abb. 457; Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr 380 und 395.

3) Vgl. Strommenger/Hirmer, Mesopotamien Abb.114 : Ein

die der König in Empfang zu nehmen scheint[1], Insignien höchster Herrschaft in einem allgemeinen Sinne sind[2], dürfte hier die Sichelaxt den spezifischen Charakter der Szene (Sieg und Triumph) signalisieren. Eine ähnliche Komposition, wie die von Abb. 8 findet sich wenig später, aus altbabylonischer Zeit in Mari (Abb.9). Der König ist hier nicht als Krieger charakterisiert, umso mehr ist das sein göttliches Gegenüber, die kriegerische Ischtar. Die Art, wie sie die Sichelaxt hält, ist in altbabylonischer Zeit sehr beliebt (vgl. Abb.3 und 4).

Neben Ischtar, für die sie in der Akkadzeit als einzige mit Sicherheit belegt war, tragen jetzt auch andere Götter Sichelaxt oder Sichelschwert in der gesenkten Hand[3]. Das zeigt z.B. Abb.10. Nergals rechter Fuss ruht dabei auf einem rücklings auf dem Boden liegenden Feind. Das Sichelschwert, um das es sich hier handelt, zeigt Sieg und Triumph und nicht einfach Herrschaft an.

Ebenfalls mit dem gesenkten Arm und der Schneide nach unten hält es die Gestalt von Abb.11. Ihre Tracht und ihre Haltung sind im übrigen mit der des sogenannten "Gottes mit der Keule" identisch. H. Frankfort vermutet, dass es sich bei ihm in Wirklichkeit um den König oder die Statue des Königs handle[4]. Ungefähr gleichzeitig hat A. Moortgat begründet, warum er im "Gott mit der Keule" keinen eigentlichen Gott, sondern den vergöttlichten König als Krieger

---

akkadischer Offizier führt mit geschulterter Streitaxt Gefangene ab.

1) Vgl. unten S. 76.

2) Van Buren, The Rod and Ring 434-450; vgl. z.B. das Relief auf der Gesetzesstele des Hammurabi (Strommenger/ Hirmer, Mesopotamien Abb. 159).

3) Solyman, Die Entstehung und Entwicklung 108 f.; Parrot, Scènes de Guerre à Larsa 64 f. und unten Anm. 1 S. 41 und die Belege S. 42.

4) Frankfort, Cylinder Seals 168.

sieht. "Seine äusseren Trachtabzeichen weisen nicht auf einen wahren Gott, die Kappe ist diejenige der Fürsten seit neusumerischer Zeit, der kurze Schurz mit vorderem Zipfel dagegen ist die Tracht des Naramsin auf seinem berühmten Relief aus Susa"[1].

Mit einem andern Gestus als auf den Abbildungen 3-4 und 10-11, resp. 5 ist das Sichelschwert auf Abb.12 verbunden. Die Gestalt, die da mit dem Sichelschwert in der erhobenen Rechten zum Schlag gegen einen nackten Mann ausholt, der abwehrend und flehend vor ihr kniet, wird verschieden gedeutet. H. Frankfort bezeichnet ihn schlicht als "conqueror god", erwägt dann aber seine Identifikation mit Nergal[2]. T. Solyman möchte in ihm Ninurta erkennen[3]. Das eine oder andere mag auf jene Darstellungen zutreffen, auf denen die Gestalt neben dem Sichelschwert noch die phantastische Mehrfachkeule schwingt[4]. Die Gestalt von

---

1) Moortgat, Vorderasiatische Rollsiegel 37, vgl. 37-39; in ähnlichem Sinne auch Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library 51 f. und Solyman, Die Entstehung und Entwicklung 81-85 und 109. Eher skeptisch ist Opificius (Das altbabylonische Terrakottarelief 224). Sie ist nicht abgeneigt, in der Gestalt einen Gott zu sehen, allerdings ohne ihn benennen zu wollen. Aehnlich wie der "Gottkönig als Krieger" wird aber schon in den letzten Jahren der III. Dynastie von Ur Iluschuilia mit kurzem Kleid und einer Sichelaxt in der gesenkten Rechten dargestellt (vgl. Abb.8). Der Stil des bemerkenswerten Siegelabdrucks ist wie gesagt akkadisch. Könnten nicht die akkadischen Könige das Urbild des "Gottkönigs" gewesen sein ?

2) Frankfort, Cylinder Seals 166 f.; vgl. auch Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library 47.

3) Solyman, Die Entstehung und Entwicklung 95 ff., 109.

4) Ders., Ebd. Abb. Nr. 402-406. Die hier vorgeschlagene Lösung findet sich auch bei P. Amiet für zwei Siegel aus Mari (Notes sur le répertoire iconographique 229-232).

Abb.12 möchte ich aber wegen ihrer Aehnlichkeit mit derjenigen von Abb.11 eher als König deuten. Beide Gestalten erscheinen auf einem Zylinder der frühesten altbabylonischen Zeit aus Susa (Abb.13). Beide werden hier zu Recht nicht nur miteinander identifiziert sondern auch als Gottkönig interpretiert[1]. Die Verwendung des Sichelschwertes im Rahmen des Triumphmotivs von Abb.12 und 13 bestätigt den ideogrammatischen Wert der Waffe, wie er oben festgelegt wurde.

Eine letzte Haltung mit der verbunden das Sichelschwert häufig erscheint, besteht darin, dass ein Gott dieses als Attribut vor sich hinhält. In ähnlicher Weise wurde in altsumerischer Zeit das Krummholz als Attribut verwendet (Abb.14). In der altbabylonischen Periode ist der Gott, der damit charakterisiert wird, in der Regel der kriegerische Nergal (vgl. Abb.10). Der Löwe, auf dem ihn Abb.15 zeigt, ist sein Tier[2]. Schon auf Abb.10 ist er uns als Träger des Sichelschwerts begegnet. Auf Abb.15 hält er allerdings noch dessen Vorläufer, die Sichelaxt[3]. Aber auf Abb.16 trägt er in gleicher Weise das Sichelschwert[4]. Hinter ihm stehen zwei Priester mit kleinen Wasserkesseln und Sprengwedeln. Vor ihm steht eine fürbittende Göttin. Sie scheint den nackten Mann, der hinter ihr steht, zu Nergal zu geleiten. Der nackte Mann nimmt die Haltung des Gottes mit der Keule ein. Es dürfte sich hier um den König handeln.

---

1) Strommenger/Hirmer, Mesopotamien 87 und Abb.157, zweite Reihe.

2) Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library 52.

3) Porada, Ebd. spricht zu Unrecht von einem Sichelschwert.

4) Porada, Ebd. 47.

Mit den Abb.4-5 und 10-16 sind die wichtigsten Gesten und Haltungen gezeigt, mit denen das Sichelschwert im Mesopotamien der altbabylonischen Zeit verbunden ist. Auch die wichtigsten Träger (Ischtar, Nergal, König als Kriegsheld) sind damit vorgeführt. Gelegentlich taucht es auch in andern Zusammenhängen oder in der Hand anderer Personen auf[1]. Dies kann das Ergebnis nicht beeinträchtigen : Das Sichelschwert ist in altbabylonischer Zeit ein Ideogramm für kämpferische Macht und göttliche Sieghaftigkeit. Als solches hat es in der mesopotamischen Glyptik bis in die achämenidische Zeit hinein eine grosse Rolle gespielt[2]. Das braucht uns aber hier weiter nicht zu interessieren. Denn soweit die Verwendung des Sichelschwerts in der syrischen und ägyptischen Ikonographie von Mesopotamien beeinflusst ist, geht dieser Einfluss, wie das Folgende zeigt, auf die altbabylonische Zeit zurück.

b. Anatolien und Syrien

Als Symbol göttlicher Siegesmacht ist das Sichelschwert noch in altbabylonischer Zeit von Babylon her in die anatolische und syrische und spätestens in der Späten Bronzezeit auch in die palästinische Ikonographie, besonders die Glyptik, eingedrungen[3].

---

1) So hält z.B. ein viergesichtiger Gott aus Ischchali, der seinen linken Fuss auf einen Widder stellt, in der gesenkten Rechten ein Sichelschwert (Frankfort, More Sculpture 21 f. und Taf. 77-79; ebenso in Parrot, Sumer Abb.351). Vgl. auch die oben in Anm. 3 S. 38 genannten Beispiele.

2) Vgl. z.B. Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 747, 751, 765, 766, 815; Wiseman/Forman, Götter und Menschen Abb.63 und 65; Frankfort, Cylinder Seals Taf.37a.

3) H. Bonnet (Die Waffen 92) meint : "Die Dinge liegen

Von der thronenden Ischtar abgesehen, aus deren Schultern Keulen und Sichelschwerter hervorgehen (Abb.1 und 2) und die vor allem in der Akkadzeit beliebt war, tauchen die verschiedenen Haltungen und Gesten, mit denen das Sichelschwert im Babylonien der altbabylonischen Zeit verbunden ist, gleichzeitig oder etwas später regelmässig auch im anatolisch-syrischen Raum auf. Das Sichelschwert in der gesenkten Linken Ischtars (Abb.3 und 4) findet sich auf einem Siegelabdruck der Schicht Ib in Kültepe[1], in der berühmten "Investitur"-Szene im Palast von Mari (vgl. Abb.9), in der Linken einer geflügelten Göttin mit dem syrischen Hut auf einem syrischen Rollsiegel der Pierpont Morgan Library in New York[2], in derjenigen Nergals (vgl. Abb.10) auf einem Rollsiegel aus tell taʿannek (14. Jahrhundert v.Chr.)[3] und in der Hand des Gottkönigs ("Gottes mit der Keule") (vgl. Abb.11 und 13) auf einem syrischen Siegel des Louvre[4]. Eine Variante des Motivs bietet ein

---

schwerlich so, dass die symbolische Wertung des Krummschwertes schlechthin auf babylonischen Einfluss zurückginge; sie war gewiss vorbereitet durch heimischen Brauch. Wie das Krummholz überhaupt, so wird eben auch seine Verwendung zum Zeichen der Herrscherwürde gemeinsamer semitischer Besitzstand sein." Bonnet setzt, wie schon gesagt, zu Unrecht eine direkte Herkunft des Sichelschwerts vom Krummholz her voraus. Weiter sieht er, wie am Ende dieses und im folgenden Abschnitt noch gezeigt werden soll, ohne allen Grund im Sichelschwert ein Zeichen der Herrscherwürde schlechthin. Im babylonischen Raum ist das Sichelschwert den kämpferischen Göttern vorbehalten. Es ist durchaus nicht einfach Attribut der höchsten Götter und d.h. der Herrscher. So erscheint etwa Schamasch m.W. nie mit dem Sichelschwert.

1) Ozgüç, Seals and Seal Impressions of Level Ib from Karum Kanish Taf. IX A.

2) Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Taf.145 Nr. 960.

3) Nougayrol, Cylindres-Sceaux 37-40 Nr.81; zu Nergal mit Sichelschwert und Mehrfachkeule vgl. auch Safadi, Die Entstehung der syrischen Glyptik Nr. 73.

4) Delaporte, Catalogue des Cylindres Orientaux Nr.923 Taf.53, Nr. 24.

Rollsiegelabdruck aus Alalach (15. Jahrhundert v.Chr.) auf dem der Gottkönig (in syrischer Tracht) das Sichelschwert in der gesenkten Rechten (er schaut nach rechts) nicht wie üblich vertikal sondern horizontal hält[1]. Der Umstand, dass er dabei auf einen niedergeschlagenen Feind tritt, unterstreicht einmal mehr den ideogrammatischen Wert dieser Waffe.

Vor der Brust, resp. auf der Schulter getragen (vgl. Abb.5-7) wird das Sichelschwert auch im anatolisch-nordsyrischen Raum[2].

Das über dem Haupt geschwungene Sichelschwert (vgl. Abb.12 und 13) findet sich auf einem kappadokischen Rollsiegel der Pierpont Morgan Library in New York[3] und auf einem syrischen Rollsiegel des Louvre[4]. Es findet sich auch auf dem Astarte-Siegel aus Bethel (um 1300 v.Chr.)[5], doch dürfte es erst auf dem Umweg über Aegypten dorthin gekommen sein.

Wie das in der gesenkten Linken gehaltene, das auf der Schulter oder vor der Brust getragene und das über dem Haupt geschwungene, so ist auch das als Attribut getragene Sichelschwert aus der altbabylonischen in die anatolisch-syrische Glyptik übernommen worden. Zwei kappadokische Rollsiegel der Pierpont Morgan Library (Abb.17 und 18) zeigen einen Gott, der ein Sichelschwert in der Rechten hält. Vor ihm steht ein Beter, der mit der

---

1) Moortgat-Correns, Neue Anhaltspunkte 95 Abb.6 = Taf. I/5; ähnlich auf dem Siegel 42.709 der Walters Art Gallery in Baltimore : Porada, Syrian Seal Impressions Taf.30/2.

2) Belege aus dem anatolisch-syrischen Raum sind in Anm.1 auf S. 25 aufgeführt.

3) Porada, The Collection of the Perpont Morgan Library Nr. 877.

4) Delaporte, Catalogue des Cylindres Taf.53/24; vgl. Moortgat, Vorderasiatische Rollsiegel Nr. 517.

5) Pritchard, ANEP Nr. 468.

erhobenen Linken grüsst[1]. Zwischen Gott und Beter steht keine fürbittende Gottheit wie bei dem ähnlichen altbabylonischen Siegel (Abb.16). Der Gott auf Abb.17 entspricht dem Gott auf Abb.16 so sehr, dass es sich auch bei Abb.17 um Nergal handeln dürfte[2].

Auf nordsyrischen Siegeln ist nicht selten der Wettergott dargestellt, wie er mit der Rechten die Keule schwingt und in der auf Schulterhöhe erhobenen Linken eine gekrümmte Waffe, vielleicht ein Sichelschwert hält, in der Regel zusammen mit einer Streitaxt[3]. Für ihn existiert, wie E.Porada zu Recht sagt, in der altbabylonischen Glyptik keine genaue Parallele[4].

Das haben auch die beiden syrischen Siegel von Abb.19 und 20 nicht. Beide zeigen die geflügelte Anat /Astarte als Kriegsgöttin[5] und zwar, und das ist das Neue, in eng-

---

1) Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 874, 882.

2) Es ist mir deshalb nicht recht einsichtig, warum Porada (The Collection of the Pierpont Morgan Library 110) sagt, für diesen Gott existiere keine Parallele in altbabylonischer Zeit.

3) Nur das Sichelschwert hält er auf einem Siegel der Sammlung Baldwin-Brett (von der Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett Nr. 90); Sichelschwert und Streitaxt auf zwei Siegeln der Sammlung Newell (von der Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell) Nr.327 und 339; Vanel, L'iconographie du Dieu de l'Orage Abb. 33 und 41; Safadi, Die Entstehung der syrischen Glyptik Nr.61 und 155; auf Nr.109 hält er das Sichelschwert in der gesenkten Hand. Hier handelt es sich sicher um ein Sichelschwert. Bei den andern Belegen, scheint mir, könnte es sich auch um ein Wurfholz handeln.

4) Porada, The Collection 110.

5) Zur Ikonographie der geflügelten kriegerischen Göttin in Syrien vgl. Barrelet, Les déesses armées et ailées 240-242. Barrelet kommt zum Schluss : "Malgré une évolution certaine dans l'habillement, ces figures des cylindres syriens viennent se placer exactement à la suite de la guerrière ptérophores inventée en Mésopota-

stem Zusammenwirken mit dem König als Krieger. Schon die Abb.15 und 16 und die davon abhängigen 17 und 18 haben den König als Kriegsheld in Gegenwart eines Gottes mit dem Sichelschwert dargestellt. Aber im Gegensatz zu Abb. 19 und 20 besteht dort keinerlei sichtbares Zusammenwirken zwischen beiden.

---

mie à l'époque accadienne." Nun besteht aber kein Zweifel, dass die geflügelte kriegerische Göttin in Mesopotamien Ischtar ist. In Ugarit wird Ischtar der Astarte gleich gesetzt (Gese u.a., Die Religionen Altsyriens 161). Im Hinblick auf die Aussagen der mytischen Texte aus Ugarit möchte man die geflügelte, kriegerische Göttin der syrischen Ikonographie mit U. Moortgat-Correns (Neue Anhaltspunkte 92) lieber mit Anat gleichsetzen. Es kann von ihr gesagt werden :

"Es erhob die Flügel die Jungfrau Anat,
sie erhob die Flügel und schnellte im Flug hin
auf die Wiese Smk, die voller (Wild)rinder ist."

(Gordon, Ugaritic Textbook II 182, Text 76 II Z. 10-12; Uebersetzung nach Aistleitner, Die mytholigischen und kultischen Texte aus Ras Schamra 53); auch in einem Hymnus (?) auf Anat ist von ihrer Fähigkeit zu fliegen die Rede (Gordon, Ugaritic Textbook 161, Text 6 Z. 8). In einem erst 1968 publizierten Text wird Anat als "le plus beau des oiseaux qui planent" beschrieben (Ugaritica V, Mission de Ras Shamra XVI (Paris 1968) 551-555 Text 2 Z. 8). Der kriegerische Aspekt Anats, der auch in der Ikonographie zum Ausdruck kommt (Pritchard, ANEP Nr. 475 unten; Gese, Die Religionen Altsyriens 160 Abb.17), ist zu bekannt, als dass hier eigens darauf eingegangen werden müsste. Die Frage, ob die auf Abb.19 und 20 dargestellte Göttin nun mit Anat oder Astarte zu identifizieren sei, kann mit einem Satz Geses dahin beantwortet werden, dass "beide Göttinnen im Grunde ein und dieselbe sind und sie nur verschiedene religionsgeschichtliche Wurzeln haben" (Die Religionen Altsyriens 162). In der Spätzeit verschmelzen denn auch beide in der Gestalt der Atargatis.

Auf dem Rollsiegelabdruck des Mukannischum aus Mari (Abb.19), der den König, Zimrilim, beim uralten Ritus des Niederschlagens zeigt[1], legt die geflügelte Anat hingegen schützend und kräftigend ihre Hand auf die Schulter des Königs[2]. Von diesem Gestus abgesehen ist die Göttin in Haltung und (weitgehend auch in) Tracht der kämpferischen Ischtar ähnlich, die das Sichelschwert in der gesenkten Hand hält (vgl. Abb.3 und 4). Aehnlich wie die Göttin führt auch der König das Sichelschwert. Das etwas verbreiterte obere Ende berechtigt nicht von einer andern Waffe zu sprechen[3].

Noch enger als auf Abb.19 ist das Zusammenwirken zwischen Gottheit und König auf Abb.20. Die geflügelte Anat / Astarte trägt hier das kurze syrische und nicht mehr das lange mesopotamische Kleid. Die mesopotamische Hörnerkrone ist durch den typisch syrischen "Hut" ersetzt. Mit der

---

1) Vgl. Anm.1 S. 53 f.

2) Das Bild erinnert an alttestamentliche Stellen, da die Hand Gottes, die jemanden berührt, diesen zu besonderen Leistungen befähigt. So befähigt die Hand Jahwes, die nach 1 Kön 18,46 über Elia kommt, diesen vom Karmel bis nach Jesreel vor dem Wagen Ahabs herzurennen. In Ri 3,10 und 11,29 kommt in ähnlicher Weise, wie in 1 Kön 18,46 die Hand, der Geist Jahwes über Otniel, resp. Jiftach und befähigt sie zu kriegerischen Heldentaten (vgl. dazu W. Zimmerli, Ezechiel, Biblischer Kommentar XIII/1 47-50).

3) Wie A. Parrot (Le Palais. Documents et Monuments, Mission archéologique de Mari II/3 189 Anm.7) das tut. Was für eine Waffe soll es denn sein ? Parrot macht keinen Vorschlag. Die Sichelschwerter sind am obern Ende häufig und in verschiedenster Art ausgestaltet. Die Sichelschwerter aus den Gräbern II und III von Byblos besitzen eine Art (nach Innen gerichteten) Widerhaken. In Aegypten ist das obere Ende gelegentlich gar zu einem Falken- oder Widderkopf ausgestaltet (vgl. Nelson, Medinet Habu II Taf. 101-102; Michailidis, De la signification spéciale de certaines armes 60 f. und Abb.21).

ausgestreckten Rechten hat sie einen Mann am Haarschopf gepackt, den sie dem König zuführt. Dieser hält in der Linken das Sichelschwert, mit dem der Gefangene niedergeschlagen werden soll. Die Szene ist eine ausgezeichnete Illustration der im AT häufigen Zusage : "Ich (Jahwe) habe X in deine (eure) Hand gegeben"[1].

---

1) Formeln, mit denen ausgesagt wird, dass der Gott jemanden in jemandes Hand gibt, sind im AT sehr häufig (vgl. dazu von Rad, Der heilige Krieg 7-9; Westermann, Grundformen prophetischer Rede 87). W. Richter (Traditionsgeschichtliche Untersuchungen 21-24; vgl. auch 149, 180-182) zählt 134 Belege für die Formel. 87 finden sich nach ihm im Dtr G, 34 in seinem Einflussbereich. Aufgrund der alten Stellen 1 Sam 14,36 f.; 23,4; 2 Sam 5,19 sieht er den Sitz im Leben der Uebereignungsformel in der Institution der Gottesbefragung vor einem (heiligen) Krieg. Später sei die Uebereignung mittels Propheten geschehen (1 Kön 20,13.28; 22,6.12.15.23). Aufgrund dieser Konstruktion wird dann für Ri 3,28 (Ehud) der Schluss gezogen : "Die Formel steht nicht in einem ursprünglichen Zusammenhang, sondern wird dem Ehud in den Mund gelegt, der sicher weder Priester noch Prophet ist" (a.a.O.24).
Tatsächlich kann in Israel seit ältester Zeit die Uebereignungsformel, die stets als von Gott gesprochen gedacht ist, nicht nur durch die das Losorakel bedienenden Priester, sondern auch durch Träume und Propheten (vgl. 1 Sam 28,6) oder durch charismatische Führer (Ri 3,28), kurz durch jeden vermittelt werden, dessen Amt oder Charisma ihn als Sprecher Gottes legitimieren. W. Richter kommt bezüglich des Sitzes im Leben nur zu einem so präzisen Ergebnis, weil er (der methodischen Sauberkeit zuliebe ?) nicht in Rechnung stellt, dass Israel im Rahmen des alten Orients eine ausgesprochen junge Erscheinung und die Uebereignungsformel am Ende des 2. Jt.s eine abgegriffene Münze ist. J.-G. Heintz (Oracles prophétiques et "Guerre sainte" 117-121 und 125-129) zieht das in Betracht und möchte die Uebereignungsformel im AT von der aus Mari bekannten Formel malûm (D) ana qāt X "die Hand jemandes füllen" ableiten, die mehrmals in Siegeszusagen erscheint. Er sieht in der Verwendung der Formel durch die Philister im Dagontempel von Gaza (Ri 16,24) ein wichtiges Bindeglied zwischen den Belegen in Mari und jenen im AT, denn Dagan spielte in Mari eine grosse Rolle (a.a.O. 128 f.).
Ri 16,24 kann aber (mit Rücksicht auf das allgemeine

"unser Gott" und) angesichts der mindestens 700 Jahre, die diesen Text von den Maritexten trennen, kaum als Bindeglied zwischen Mari und Israel gewertet werden. Positiv steht einer direkten Abhängigkeit, der von J.-G. Heintz selber beachtete Unterschied im Wortlaut der beiden Formeln entgegen. In Mari heisst der Ausdruck "die Hand jemandes füllen", in Israel "in die Hand jemandes geben".
Neben der sprachlichen Gestaltung der Uebergabe des Feindes findet J.-G. Heintz in Mari auch eine ikonographische (a.a.O. 118-120 und Abb.2). Er deutet im Anschluss an P. Hamelin und S. Moscati einen fragmentarischen Arm mit einer geballten Faust als Bruchstück einer Szene des Niederschlagens. Das ist möglich. Das Motiv war schon in altbabylonischer Zeit in Mesopotamien (Abb.12 und 13) und auch in Mari (Abb.19) recht weit verbreitet. J.-G. Heintz meint, dass das Motiv "sans doute d'origine égyptienne" sei, wenn es auch sehr früh in Vorderasien Eingang gefunden hätte (a.a. O. 118). Schon S. Moscati vermutet aber, es könnte sich bei den Szenen des Niederschlagens in Mesopotamien und Aegypten um unabhängig entstandene, zufällig konvergierende Motive handeln (Ders., Un avorio di Ugarit e l'iconografia del nemico vinto 3-7). Diese Vermutung erhärtet sich mir u.a. durch die Beobachtung, dass in Aegypten seit prae-historischer Zeit der Sieger sein Opfer am Schopf packt (vgl. Keel, AOB Ps Abb.395), während er es in Mesopotamien wahrscheinlich ebenfalls seit prae-historischer Zeit (in der Regel) am Arm festhält (Kantor/Delougaz, Revelations of the 5'000 year old city of Chogah Mish 25; und die Abb.12, 13 und 19 dieses Aufsatzes). Ob man diesem Ergebnis zustimmt oder nicht, jedenfalls handelt es sich beim Niederschlagen nicht eigentlich um eine Uebergabe.

Hingegen zeigt das syrische Rollsiegel (Abb.20) ganz eindeutig diesen Vorgang. Die kriegerische Göttin gibt dem König seinen Feind in die ausgestreckte Hand. (Die umgekehrte Rollenverteilung finden wir auf einem syrischen Siegel im Ashmolean Museum in Oxford. Da ist es der König, der der Göttin mit dem syrischen "Hut" einen Gefangenen übergibt; vgl. dazu Anhang I, S. 147ff.).

Die Vorstellung vom Gott, der dem König seine Feinde in die Hand gibt, könnte sich auf ikonographischem Wege verbreitet haben. So liessen sich kleine Verschiedenheiten in der sprachlichen Fassung leicht erklären.

Ein Zusammenwirken zwischen Gott und König in der Art, wie es die beiden Kompositionen von Abb.17 und 18 zeigen, ist der mesopotamischen Ikonographie und weitgehend auch der mesopotamischen Vorstellungswelt fremd[1]. Hingegen ist es für Aegypten, wie wir noch sehen werden, selbstverständlich.

Was die ideogrammatische Bedeutung des Sichelschwerts betrifft, so scheint sich diese bei seinem Eintritt in den syrischen Raum nicht gewandelt zu haben. Auch hier signalisiert die Waffe unwiderstehliche göttliche Siegesmacht. 1925, kurz nach der Auffindung der byblischen Sichelschwerter hat R. Dussaud allerdings die These aufgestellt, das Sichelschwert sei in Byblos des 2. Jahrtausends v.Chr. das königliche Herrschaftszeichen par excellence gewesen[2].

Was literarische Parallelen anbelangt, so entspricht das ägyptische dỉ.n.ỉ (n.k) X m ꜣmm.k "Ich habe (dir) X in deine Faust gegeben" (Nelson, Medinet Habu II Taf. 99 Z. 4-6; Taf. 75 Z. 2) dem hebräischen Ausdruck genauer als das malûm ana qat X der Maritexte. Wahrscheinlich aber bildete der Ausdruck einen Bestandteil der Siegesformeln und -gesten der phraseologischen und ikonographischen Koinè der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends, deren sich die Bibel als Spätling in der altorientalischen Welt nicht selten bedient hat.

1) Frankfort, Kingship and the Gods 3-12; Keel, AOB Ps 221-285. Die sumerischen, babylonischen und assyrischen Könige erscheinen in der Regel nicht wie die ägyptischen als Partner, resp. Söhne, sondern als Knechte der Götter.

2) Dussaud, Dédicace d'une Statue d'Osorkon 105 f. und 116.

H. Bonnet hat sie ein Jahr später noch erheblich ausgeweitet. "Was hier (nämlich in Byblos) gilt, gilt sicher allgemein für die Fürstentümer Syriens"[1]. Seither ist die These von vielen Autoren und bis heute immer wieder übernommen worden[2]. Dabei hat die von Bonnet erweiterte These Dussauds keinerlei solides Fundament. Die beiden Argumente Dussauds für diese Annahme halten einer Prüfung nicht Stand. Das חטר in der Inschrift des Achiram-Sarkophages bedeutet nicht Sichelschwert, wie Dussaud annimmt, sondern Stab, Reis (vgl. Jes 11,1)[3] und wenn sich Kronos nach Philo Byblios aus Eisen αρπην και δορυ schmiedete, dann kann das, wie etwa Clemen übersetzt, "Sichel und Speer" bedeuten[4], und wenn man im Hinblick auf den kriegerischen Kontext "Sichelschwert und Speer" vorzieht, heisst das noch nicht, dass sie Insignien königlicher Macht waren.

---

1) Bonnet, Die Waffen 92 (vgl. auch Anm. 3 oben S.41f.).

2) Maxwell-Hyslop, Daggers and Swords 42 "symbol of divinity and royalty"; Galling (Goliath und seine Rüstung 167) stellt vorsichtiger die Frage : "Hat der Erzähler bei dem Kidon Goliaths, wenn ihm dessen Form als Sichelschwert vorschwebte, an eine symbolische Königswaffe gedacht ?"; Fohrer (Art. "Sichelschwert", Biblisch-Historisches Handwörterbuch III Sp. 1781) behauptet hingegen kurz : "Das Sichelschwert ist keine Kampf- sondern Prunkwaffe und Herrschersymbol (daher nicht hebräisch kidon)".

3) Donner/Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften II 4.

4) Philo Byblios, Fragmenta 10,18 (Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos 26).

Als einziges von Dussaud selbst nicht angeführtes Argument für seine These könnte man die Sichelschwerter in den Sarkophagen der Fürsten von Byblos anführen. Aber diese beweisen so wenig, dass das Sichelschwert ein byblisches oder gar allgemein syrisches Zeichen königlicher Herrschaft war, wie die Dolche, Pfeile, Bogen und das Sichelschwert (?) in den Sarkophagen der ägyptischen Könige der 17. Dynastie[1] beweisen, dass diese Insignien pharaonischer Macht waren.

c. In Aegypten und in der von Aegypten inspirierten Kleinkunst Palästinas und Phöniziens

Im Gegensatz zum anatolisch-nordsyrischen Raum gab es in Aegypten zum Zeitpunkt, als das Ideogramm des Sichelschwertes dort Eingang fand, bereits eine reiche, fest geprägte, sozusagen kanonische Ikonographie. Während der Gebrauch in Anatolien und Syrien weitgehend von dem im Zweistromland abhängig war, ist das Sichelschwert in Aegypten als einzelnes Element in ältere, typisch ägyptische Kompositionen integriert worden. Die Abhängigkeit zeigt sich aber darin, dass das Sichelschwert von Anfang an ein Ideogramm des Sieges ist[2].

Das älteste, mir bekannte, ikonographische Zeugnis für die eindeutig ideogrammatische Verwendung des Sichelschwertes in Aegypten gehört in die Zeit Thutmosis III. (1469-1436 v.Chr.)[3]. Es besteht aus drei Skarabäen, die

---

1) Vgl. Winlock, The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty 217-277, bes. 237-240.

2) Es ist also gegen Wolf (Die Bewaffnung 67) nichts Merkwürdiges dabei, wenn das "Sichelschwert gleichzeitig mit seiner Einführung als Kriegswaffe in Aegypten zu einer symbolischen Waffe des Königs oder Gottes" wird.

3) Wolf (Die Bewaffnung 67 f.) behauptet : "Mindestens seit dem Anfang der 18. Dynastie gehört die Darstellung des

Gottes, der dem König das Sichelschwert als Zeichen der Macht und Kraft reicht, oder des Königs, der seine Feinde am Schopf fasst und mit dem Sichelschwert tötet... zum festen Bestand ägyptischer Symbolik". Belege bietet Wolf keine. Die ältesten, mir bekannten und einigermassen sicher datierbaren Belege für das Ueberreichen des Sichelschwerts sind die drei im folgenden genannten Skarabäen Thutmosis' III. (Abb.21a und b). Sie werden von einem Elfenbein Thutmosis IV. gefolgt (Abb.22). Aus der Zeit Amenhoteps III. stammt eine Stele aus der Gegend von Assuan (de Morgan, Catalogue des monuments I,1, S. 4). Während Amon-Reʿ das Sichelschwert in der ausgestreckten Hand hält, schwingt Amenhotep III. noch die Beilkeule.
Aus Deir el Medine ist zwar eine Stele bekannt, die die Kartuschen Djeserkareʿs Amenhoteps (I.) trägt und die den König zeigt, wie er Amon-Reʿ, der ihm das Sichelschwert überreicht, einen Gefangenen zuführt. Man neigt dazu, die Stele aufgrund ihrer rechteckigen Form der 18. Dynastie zuzuweisen (M. Tosi und A. Roccati mündlich), aber ob die Stele aus der Zeit Amenhoteps I. stammt ist mehr als fraglich. Da Amenhotep in Deir el Medine als "Heiliger" verehrt wurde, handelt es sich eher um ein "Andachtsbild" aus späterer Zeit. Die Stele ist publiziert in Tosi/Roccati, Stele e altre Epigrafi 50121 ; vgl. dazu weiter Anhang I.
Das Sichelschwert in der Hand des Königs beim Niederschlagen ist, soweit ich sehe, ebenfalls zuerst auf den Skarabäen Thutmosis III. und dem Elfenbein Thutmosis IV. bezeugt. Aus der Zeit Amenhoteps III. stammt eine Darstellung aus dem Grabe des Surer (Theben West Nr. 48) (Säve-Söderbergh, Four Eighteenth Dynasty Tombs Taf. 30-33). Amenhotep IV. - Achenaten und Nofretete führen auf den unten noch zu erwähnenden Blöcken aus Hermopolis das Sichelschwert (Cooney, Amarna Reliefs from Hermopolis 80-85). Tutanchamon schwingt es auf einem Votivschild, das ihn bei der rituellen Tötung eines Löwen zeigt (Desroches-Noblecourt, Tut-ench-Amun Taf. XV). Auf dem Bruchstück einer Goldfolie ist er beim traditionellen Niederschlagen eines Feindes mit dem Sichelschwert zu sehen (Desroches-Noblecourt, Ebd. 202 Abb.121). In die 18. Dynastie datiert W.M.F. Petrie zwei Stelen, die den König mit dem Sichelschwert beim Niederschlagen vor Ptah zeigen (Memphis I Taf.7 und 8). Die rustikalen Stelen können nicht genauer eingeordnet werden.
Das Ueberreichen des Sichelschwerts, wie auch das Niederschlagen mit dem Sichelschwert sind also sicher von der Mitte der 18. Dynastie an mit einer gewissen Regelmässigkeit belegt. Ob sie, wie W. Wolf (Die Bewaffnung 67 f.) behauptet "mindestens seit dem Anfang der 18.

stilistisch der 18. Dynastie angehören. Auf allen dreien ist der Pharao beim Niederschlagen eines Feindes dargestellt. Dieses Niederschlagen wurde in Aegypten schon in der 1. Dynastie zum Sinnbild, das dann durch alle Phasen ägyptischer Geschichte sehr beliebt geblieben ist[1].

Dynastie" an sind, entzieht sich meiner Kenntnis.

1) Eine befriedigende Darstellung dieses wichtigen Sinnbildes fehlt immer noch. H. Schäfers posthum erschienener Aufsatz "Das Niederschlagen der Feinde. Zur Geschichte eines ägyptischen Sinnbildes" ist bei aller Grossartigkeit nur eine knappe Skizze ohne jeden technischen Apparat. Zudem ist seit Schäfers Arbeit wichtiges Material neu bekannt geworden. Schäfer konnte noch schreiben : "Unter Amenophis IV.-Echnaton scheint man das Bild des "Niederschlagens" nicht mehr verwendet zu haben. (Wenigstens ist mir keine Darstellung bekannt.) Das ist auffällig und sollte gerade bei einem Menschen wie Echnaton nicht übersehen werden. Denn in dem Vermeiden dieses Sinnbildes äussert sich doch wohl eine Gesinnung..." (Ebd. 175 f.) Der "Pazifismus" Achenatens, der hier vermutet wird, hat sich inzwischen, fast möchte man sagen leider, als inexistent herausgestellt. Ein Reliefblock aus Hermopolis zeigt die königliche Barke, die u.a. mit dem Bild Achenatens beim Niederschlagen geschmückt ist (Cooney, Amarna Reliefs from Hermopolis 80 f.). Das Sinnbild mit Amenhotep IV. als Hauptakteur hat auch in monumentaler Form existiert (vgl. Saad, New Light on Akhenatens's Temple). Ironischerweise ist die Gemahlin Achenatens, Nofretete, soweit ich sehe, sogar die einzige ägyptische Frau, die beim Niederschlagen dargestellt wurde (Cooney, a.a.O. 82-85). Das hat natürlich nichts mit einer speziell grausamen Veranlagung der schönen Königin zu tun, sondern hängt mit der starken Betonung und Erweiterung der Königin-Rolle zusammen, die Achenaten sich angelegen sein liess.
Einiges Material zum Sinnbild des Niederschlagens findet man, von Schäfer abgesehen, noch bei von Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur, Kommentar zu Taf. 33A und 86/87; sowie bei Wreszinski, Atlas II Taf. 184/184a.
Détailfragen behandeln : Jéquier, L'arc du roi massacrant les prisonniers; Koefoed-Petersen, Le triomphe du pharaon; Schneider-Herrmann, Over de figuur achter de zegevierenden Pharao; Jesi, Rapport sur les recherches relatives; Hornung, Geschichte als Fest 12 f.

Was die Bedeutung des Sinnbildes anbelangt, so ist sie wohl nicht stets die gleiche gewesen. Die Narmerpalette (Pritchard, ANEP Abb.296) oder das Elfenbeintäfelchen des Pharao Den (Pritchard ANEP Abb.293) sollten wohl ein historisches Ereignis kommemorieren (vgl. dazu Breasted, A History 156 f; Gardiner, Egypt 199 f.). Das Niederschlagen feindlicher Fürsten durch den Pharao scheint aber schon früh ausser Brauch gekommen zu sein. Das eigenhändige Hinrichten von 7 nubischen Häuptlingen durch Amenhotep II. (Breasted, Ancient Records II § 797) dürfte eine Ausnahme und auf das Konto der Vorliebe zu setzen sein, die dieser Pharao für physische Kraftakte besass. Das Bild ist spätestens in der dritten Dynastie zum Sinnbild geworden. Da es im Alten Reich recht häufig im gefährdeten Minengebiet im Wadi Maghara auf dem Sinai angebracht wurde, hat man ihm Propagandaabsichten und -wirkung zuschreiben wollen (Gardiner/Peet/Černy, Inscriptions of Sinai II 27; vgl. auch de Morgan, La préhistoire II 240, 246). Tatsächlich ist gerade das älteste dieser Bilder an einer schwer zugänglichen Stelle angebracht, wo es vom Tal aus nicht sichtbar ist (Gerster, Sinai 44).
Helck (Sinai-Inschriften 423) hat mit Recht darauf hingewiesen, dass seine Funktion eher magischer Natur sei. Es soll die Abwehr- und Siegesmacht des Pharao vergegenwärtigen. Diese Deutung erklärt seine Präsenz an den Grenzen Aegyptens, auf dem Sinai (Abb.23), bei Assuan (Abb.25, 48), am Nahr el Kelb (Abb.30). Auch der Brauch, die Pylonen der Tempel damit auszustatten, wird von daher verständlich (vgl. dazu Derchain, Réflexions sur la décoration des pylônes). Das Bild soll apotropäisch alles Böse vom heiligen Bezirk fernhalten. Spätestens im Neuen Reich wird der Pharao, der die Feinde Aegyptens niederschlägt, zu einer Art Andachtsbild, nicht unähnlich dem heiligen Georg, der den Drachen überwindet. Oft lassen sich die Stifter der Stelen, die mit ihm geschmückt werden, in anbetender Haltung mitabbilden (vgl. Petrie, Memphis I, Taf.VIII,3 (18. Dyn.); de Morgan, Catalogue des monuments I,1, S. 28 Nr. 5 (Seti I)(= Abb.51); Bruyère, Le roi vainqueur 62-64 und Abb.4 (Ramses II) (= Abb.52); vgl. auch Anm.3 S.100). Zur Verbreitung des Sinnbildes im palästinisch-syrischen Raum vgl. Moscati, Un avorio di Ugarit 3-7; zur Beziehung zwischen dem Sinnbild und den alttestamentlichen Psalmen vgl. Keel, AOB Ps 270-276 und zu der zwischen diesem und Num 24,15-19 (J) Seybold, Das Herrscherbild des Bileamorakels.

Auf dem ersten dieser drei Skarabäen trägt der Pharao die unterägyptische Krone. Ihm gegenüber steht der Gott Nefertem, der eng mit Memphis verbunden ist. Er hält in der ausgestreckten Hand ein Sichelschwert. Zwischen Nefertem und dem Pharao stehen die Zeichen für "men" und "cheper", die beiden ersten Teile des Vornamens Thutmosis III. Hinter dem König schwebt ein geflügelter Uräus (Abb.21a). Der zweite Skarabäus zeigt genau die gleiche Dekoration wie der erste[1]. Auf dem dritten trägt der König den blauen Helm. Er hält zwei Feinde am Schopf. In der erhobenen Rechten schwingt er statt wie früher die Keule oder Beilkeule das Sichelschwert. Der Gott, der hier ein mächtiges Sichelschwert in der ausgestreckten Hand hält, ist der kriegerische Month, der alte Hauptgott des thebanischen Gaus. Hinter dem König steht in einer Kartusche Mencheper-re‘. Zwischen dem Gott und dem König sind die beiden Zeichen "Sonne" und "Ma‘at" angebracht (Abb.21b).

Die Kombination der Szene des Niederschlagens mit einem Gott, vor dem dieser Akt stattfindet, ist fast so alt wie das Motiv des Niederschlagens selbst. Man kann hier schon die Narmerpalette anführen. Dem Pharao beim Niederschlagen steht der Horusfalke gegenüber, der das Papyrusland gefangen führt[2]. Auf einem der Reliefs aus dem Wadi Maghâra (Sinai) schlägt Cheops (4. Dynastie) einen Gefangenen vor Thot mit dem Ibiskopf nieder (Abb.23). Thot hält in der Rechten das Uaszepter. Die Linke ist zerstört. Thot ist der Herr der Fremdländer[3]. Die Kompo-

---

1) Hall, Catalogue of Egyptian Scarabs 109 Nr. 1108.

2) Zur Narmerpalette und ihrer Deutung vgl. Quibell, Slate Palette from Hieraconpolis 81-84; Vandier, Manuel d'archéologie I. 595-599; Pritchard, ANEP Nr. 296; Gardiner, Egyptian Grammar 7. Zum Thema Vorführung gefangener Feinde durch Beamte des Königs, resp. durch Götter vgl. Anthes, Die Vorführung 30 f.

3) Gardiner/Peet/Cerny, The Inscriptions of Sinai II 58 Anm. a.

sition lässt das Niederwerfen derselben mit seiner Billigung, wenn nicht gar auf seine Veranlassung hin und zu seiner Ehre geschehen. Diese Deutung wird durch eine Komposition aus dem Totentempel des Sahureᶜ (5. Dynastie) bestätigt, wo das Niederschlagen eines libyschen Fürsten vor der Göttin des Westens und dem Gott ʾAsch, dem Herrn von Ṯeḥenu (Libyen) vollzogen wird[1]. "Sie sind es, die dem König das Land der Ṯeḥenu mit seinem ganzen Inhalt in seine Gewalt geben"[2]. Ikonographisch wird das z.B. im Totentempel Pepi's II. (6. Dynastie) durch das Motiv verdeutlicht, das sich in einer frühen Form schon auf der Narmerpalette findet. Der Gott steht nicht nur dabei, sondern führt dem König die Gefangenen zu, über denen dieser die Keule schwingt (Abb.24).

Die weniger deutliche Komposition mit dem schlicht daneben stehenden Gott existiert aber weiter. In Medamud (8 km nord-östlich von Luxor) wurden Relieffragmente des Pharao Sechemreᶜ-Wadjchaȝu Sebekemsaf I. (1644-1628 v.Chr.) gefunden, die ihn beim Akt des Niederschlagens zeigen[3]. Dies geschieht, wie auf dem zweiten Skarabäus (Abb.21b) vor dem Gott Month. Dieser hält hier aber in traditioneller Weise (vgl. Abb.23) in der Linken das Uaszepter und in der Rechten den Anch, das Lebenszeichen und nichts weiter.

Für die frühe 18. Dyn. ist das Motiv z.B. durch das grosse Relief Thutmosis III. auf dem VII. Pylon des Amontempels in Karnak bezeugt[4]. Der König schwingt hier noch - im Gegensatz zu Abb.21b - die traditionelle Birnenkeule.

---

1) Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Saʾhu-reᶜ II. Taf. 1.

2) Ebd. 14.

3) Bisson de la Roque, Fouilles de Médamud (1929) 95 f. und Taf. 13.

4) Lange/Hirmer, Aegypten Taf. 139; Pritchard, ANEP Nr.312.

Das Niederschlagen geschieht vor Amon (rechts oben), der ein Langzepter (der oberste Teil ist weggebrochen) und den Anch hält. Nebst Amon wohnt der Szene aber noch eine Göttin bei, die Uaszepter und Anch hält. Sie führt dem König eine grosse Zahl von Gefangenen zu. Ihre Oberkörper gehen in ovale Stadtgrundrisse über, denen die Namen der eroberten Ortschaften einbeschrieben sind[1]. Auf diesem Bild sind beide Varianten des Motivs vereinigt, die verhaltenere, bei der die Beteiligung des Gottes am Geschehen durch seine schlichte Präsenz ausgedrückt wird (Thot auf dem Sinairelief, Month in Medamud), und die explizitere, bei der der Gott dem König die Gefangenen übergibt (Horus auf der Narmerpalette, ein unbekannter Gott Pepi II.).

Wenn wir nun zu den Skarabäen Thutmosis III. (Abb. 21a und b) zurückkehren, stellt sich die Frage : Ersetzt die Gottheit mit dem ausgestreckten Sichelschwert die Gottheit mit Uas und Anch, vor der und für die das Niederschlagen sich abspielt, oder ersetzt sie die Gottheit, die die Gefangenen herbeiführt, die der Pharao dann niederschlägt, oder ist die Gottheit mit dem Sichelschwert ein völlig neues Motiv ?

Das erste scheint das nächstliegende zu sein. Wir haben gesehen, dass auf babylonischen und anatolisch-nordsyrischen Rollsiegelabdrücken Gottheiten erscheinen, die ein Sichelschwert als Attribut vor sich hertragen (Abb. 15-18). Man mag sich fragen, weshalb dann der Gott in Aegypten den Arm so gerade ausgestreckt halte, wie das auf den Abb. 21a und b und 22 der Fall ist. Doch diese

---

1) Diese Art, die eroberten Städte darzustellen, findet sich auch bei Hatschepsut, der Dedun, der Gott des Südens, eine Anzahl nubischer Ortschaften zuführt (Naville, The Temple of Deir el Bahari II und Taf. 152); der älteste Beleg dürfte eine Stele Sesostris' I. (12. Dyn.) sein (Rosellini, I monumenti dell'Egitto e della Nubia III, Taf.25,4; Berend, Principaux monuments 51 f.).

Armhaltung gehört anscheinend nicht notwendig dazu. Es gibt Darstellungen wie die auf einer Stele Amenhoteps III. am Weg von Assuan nach Philae (Abb.25), auf der Amon-Reᶜ das Sichelschwert nicht anders hält als wie die ägyptischen Götter sonst ihre Szepter, den Djedpfeiler und andere Insignien ihrer Macht und Dauer halten.

In der Regel ist der Arm, der das Sichelschwert hält, im Gegensatz zu Abb.25 allerdings waagrecht ausgestreckt und der nach den Skarabäen Thutmosis III. nächstälteste Beleg lehrt uns, dass das kein Zufall ist. Dieser Beleg ist ein Elfenbeintäfelchen aus Amarna mit den Kartuschen Thutmosis IV. (Abb.22). Der Gott ist wie auf Abb. 21b Month. In einer senkrechten Kolonne sind, was auf den Skarabäen nicht möglich war, Worte eingraviert, die der Gott spricht : "Empfange das Sichelschwert, du Guter Gott (Pharao), damit du die Häuptlinge jedes Fremdlandes schlagest"[1]. Der Gott hält das Sichelschwert also nicht einfach als Attribut vor sich hin, sondern will es dem König überreichen. Damit ist auch klar, dass wir beim Ausstrecken des Sichelschwerts ein neues Motiv vor uns haben, neu nicht nur in Aegypten sondern neu auch gegenüber der Verwendung dieses Ideogramms in Asien, wo es nie von einem Gott einem Menschen überreicht wird.

In Aegypten hat dieses neue Motiv inhaltlich allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit dem des Gottes, der dem König die Fremdländer gefangen zuführt. Wie dort sind zwei Vorgänge ineinander verschachtelt : Der Gott überreicht dem Pharao das Sichelschwert, damit er mit seiner Hilfe über alle Feinde Aegyptens triumphiere. Dieser Triumph wird denn auch innerhalb der gleichen Szene durch das Niederschlagen dargestellt, wobei sich der Pharao wie auf Abb.21b

---

1) šsp n.k ḫpš nfr nṯr ḥw.k tpw hꜣs.t nb.t. Uebersetzung von Prof. Dr. K. Baer, Oriental Institute, Chicago (brieflich).

oder 22 des Sichelschwerts bedient, das ihm der Gott zuvor überreicht hat[1]. Dieser Triumph wird so als gottgeschenkt dargestellt.

Eine interessante Variante dieses Typs findet sich auf einer Stele Ramses II. am Weg von Assuan nach Philae. In der Mitte sind Rücken gegen Rücken Amon und Chnum zu sehen. Jeder von ihnen reicht dem Pharao das Sichelschwert, der (zweimal abgebildet) vor jedem der beiden Götter einen Gefangenen niederschlägt[2]. Amon spricht : "Ich habe dir dein Sichelschwert gegeben (dỉ.n.ỉ n.k ḫpš.k)". Die Worte Chnums sind weitgehend zerstört. Interessant ist hier das Suffix bei ḫpš. Der durch das Sichelschwert angezeigte Sieg ist gleichzeitig ganz Gabe des Gottes und Tat des Pharao.

Besonders deutlich tritt der Ideogrammcharakter bei einer Variante der eben behandelten ältesten ägyptischen Komposition mit dem Sichelschwert zutage. Auf manchen Bildern überreicht der Gott zwar ein Sichelschwert, der Pharao schlägt seine Feinde aber mit einer Keule nieder. Das ist nicht nur auf Abb.25 so, wo das Sichelschwert vielleicht blosses Attribut Amons ist, sondern auch auf Bildern, die deutlich die Uebergabe des Sichelschwerts zeigen, so etwa auf einer monumentalen Darstellung Seti's I., auf der nördlichen Aussenwand des grossen Säulensaals in Karnak[3]. Beiderseits der Tür ist Amon-Reʿ dargestellt, der

---

1) Auf einer bereits erwähnten Stele aus Turin (Tosi/Roccati, Stele e altri epigrafi, Stele 50121), die die Kartuschen Amenhoteps I. trägt aber erheblich jünger sein dürfte, ist nur die erste Phase dargestellt. Der Gott überreicht dem Pharao, der einen Gefangenen herbeiführt, das Sichelschwert (vgl. dazu Anhang I).

2) de Morgan, Catalogue des monuments I, 1, S.6.

3) Wreszinski, Atlas II, Taf. 53a; Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 1, S. 27, Z. 4 f.

Seti I. eine grosse Anzahl Gefangener (mit Städtekartuschen) zuführt und ihm mit ausgestrecktem Arm das Sichelschwert reicht. Die beiden Motive : "Zuführen von Gefangenen" und "Ueberreichen des Sichelschwerts" sind hier verbunden. Dabei spricht Amon-Reʿ: "Empfange das Sichelschwert (ḫpš) du starker König, dessen Keule die neun Bogen geschlagen hat". Während auf dem Elfenbein Thutmosis IV. das Sichelschwert überreicht wird, damit der König mit seiner Hilfe die Feinde schlage, wird es hier überreicht, weil er sie schon geschlagen hat. Das Sichelschwert ist hier also, wie schon der ikonographische Befund zeigt, nicht die Waffe, mit der der König seinen Triumph erringt, sondern sie visualisiert den von Gott geschenkten und anerkannten Triumph, den der König mit seiner Keule errungen hat.

Dem Seti-Relief sehr ähnlich ist das berühmte Relief Schoschenks I. (945-924 v. Chr.) auf der Aussenseite der Südwand des Amontempels in Karnak (Abb.26). Auch hier überreicht Amon mit den gleichen Worten[1] das Sichelschwert, während der König mit der Birnenkeule (in Spuren über der weissen Krone sichtbar) seine Feinde niederschlägt.

Bei diesem Typ, wie er durch die Reliefs Seti's I. und Schoschenk's I. (Abb.26) repräsentiert wird, sind - wie gesagt - das alte Motiv des Herbeiführens von Gefangenen und das neue des Ueberreichens des Sichelschwerts kombiniert. Ja, im Grunde sind es sogar drei Vorgänge, die dabei in einem Sinnbild verschmolzen wurden : Der Gott führt

---

1) Die Inschrift bei Seti I. lautet : šsp n.k ḫpš nsw nḫt ḥw.n ḥḏ.k pḏ.t 9 (Wreszinski, Atlas II Taf. 53a); die bei Schoschenk lautet genau gleich, einzig dass die 9 Bogen durch die "Häuptlinge der Fremdländer" (wr.w hꜣswt) ersetzt sind (vgl. Abb.26). Das entspricht dem ikonographischen Befund. Während Seti 9 Barbaren am Schopf hält, die die 9 Bogen vertreten, hält Schoschenk etwa 38.

dem König Gefangene zu; der König schlägt sie zum Dank dafür vor dem Gott nieder, und der Gott anerkennt und symbolisiert diesen Triumph durch das Ueberreichen des Sichelschwerts, dessen Bedeutung "Siegesmacht" ist. Die Komposition ist übrigens bezeichnend für das innige Zusammenwirken von Gott und König in Aegypten[1].

Eine weitere Variante der Komposition aus "Niederschlagen" und "Ueberreichen des Sichelschwerts" (mindestens was die Beischrift betrifft) findet sich auf dem Südturm des 1. Pylons des Tempels Ramses III. in Medinet Habu[2]. Die Worte Amons, die hier die Uebergabe des Schwertes begleiten, lauten : "Ich gebe dir mein Schwert als ein Schild für deine Brust (resp. deinen Körper)"[3]. Das Sichelschwert ist hier nicht nur ein Attribut, das die Kampf- und Siegesmacht des Königs visualisiert, sondern zugleich eine Art Amulett, das Schutz gewährt. Bei der parallelen Komposition auf dem Nordturm, wo Amon-Reʿ-Harachti die Gefangenen herbeiführt und das Sichelschwert überreicht[4], lautet die Beischrift : "Ich gebe (dir) mein Schwert vor dich, um die Bogen[5] niederzuwerfen." Diese Beischrift ist an und für sich für jenen Typ charakteristisch, wo der Gott das Sichelschwert überreicht, mit dem der König den Feind schlägt. Es scheint hier fehl am

---

1) Vgl. dazu Morenz, Die Erwählung zwischen Gott und König.

2) Nelson, Medinet Habu II, Taf. 101, Z. 18.

3) Der Text lautet : dỉ.ỉ n.k ḫpš.ỉ m ỉkm n šnb.t.k.

4) Nelson, Medinet Habu II, Taf. 102, Z. 20.

5) Gemeint sind die 9 Bogen als Bezeichnung für die 9 traditionellen Feindländer Aegyptens (vgl. dazu Vercoutter, Les Haou-Nebout 108-128).

Platz, da der König über seinen Opfern tatsächlich eine Keule schwingt. Man kann hier ḫpš aber auch einfach mit "Sieg", "Siegesmacht" übersetzen und dann spielt es keine Rolle, womit der König ihn erringt.

Wir sind dann noch einen Schritt weiter. Es ist weder an ein wirkliches Ueberreichen des Sichelschwerts zum Niederschlagen (vgl. Abb.22 und Abb.37) noch an ein Ueberreichen als Konkretisierung und Festigung der Siegesmacht des Pharao (Abb.26 und Abb.35) gedacht. Das Sichelschwert ist hier ein reines Piktogramm. Es ist nicht mit der Ueberreichung eines konkreten Gegenstandes verbunden. Das scheint auch überall dort der Fall zu sein, wo in der Beischrift das Wort "Sichelschwert" (ḫpš) überhaupt nicht auftaucht.

Eine Tempelwand auf dem Tell er-Retabeh zeigt Ramses II., wie er vor dem Gott Atum mit der Birnenkeule einen Feind niederschlägt[1]. Atum hält in der leicht gewinkelten Rechten ein Sichelschwert. Die Beischrift lautet : "Er gibt alle Siegeskraft (und) jeden Sieg"[2]. Klarer kann die ideogrammatische Bedeutung des Sichelschwerts nicht ausgedrückt werden. Es ist wie auch im Zweistromland und in Syrien kein allgemeines Herrschersymbol sondern zeigt Siegeskraft und Sieg an.

Bedeutsame Varianten der ägyptischen Kompositionen mit dem Sichelschwert zeigen eine Reihe von Fayencen aus Hermopolis in Mittelägypten, die in die Zeit Schoschenks I.

---

1) Petrie, Hyksos and Israelite cities Taf. 30.

2) rdỉ.f ḳn.t nb(t) nḫt nb(t). Zur Bedeutung der Begriffe: Erman/Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache II 316 (nḫt "Kraft, Stärke, Sieg. Eine klare Scheidung beider Bedeutungen ist nicht durchführbar") und V 45 (ḳn.t "Kraft, Tapferkeit, Sieg (griech. νικη). Eine klare Scheidung der Bedeutungen ist nicht durchführbar").

(945-924 v. Chr.) datiert werden. Auf einem reliefierten Kelch ist es z.B. ein falkenköpfiger Gott, der einen Gefangenen herbeiführt. Eine Göttin mit der Sonnenscheibe zwischen dem Kuhgehörn streckt ihm das Sichelschwert entgegen[1]. Statt der zwei Vorgänge in einer Szene (Ueberreichen des Sichelschwerts und Niederschlagen mit dem Sichelschwert) wie auf Abb. 22, haben wir hier nur einen Vorgang : Das Ueberreichen des Sichelschwerts zum Niederschlagen, wie auf der Stele 50121 in Turin[2]. Bedeutsamer aber ist, dass hier beide Protagonisten Götter sind. Aus durchbrochenen Fayencen mit der gleichen Komposition, die am gleichen Ort zur gleichen Zeit entstanden, aber mit Inschriften versehen sind, wissen wir, dass diese Szene mit dem Neujahrsfest in Beziehung stand[3]. Sie ist also aus dem Bereich des Historischen in den des Mythisch-Rituellen transponiert.

Neben solchen Varianten hat die klassische, seit Thutmosis III. belegte Komposition (vgl. Abb.21a und b) ihre Bedeutung nicht eingebüsst. Auf den Eingangspylonen der griechisch-römischen Tempel, wie Philae oder Edfu, soll das Sinnbild wohl die Vernichtung alles Bösen, das dem heiligen Bereich schaden könnte, darstellen und bewirken. Die Listen der vom Gott dem Pharao zugeführten Städte, die von der 18. zur 20. Dynastie diesen Kompositionen ihren historischen Wert geben, fehlen hier[4].

---

1) Ricketts, Two Faience Chalices at Eton College 145-147 (die Zeichnung auf der dazugehörigen Taf. 25 gibt den Kopf des falkenköpfigen Gottes ganz falsch wieder); Tait, The Egyptian Relief Chalice 93-138, besonders 117-119 und Anhang I.

2) Vgl. die Angaben in Anm. 3 oben S. 52 und Anhang I.

3) Tait, The Egyptian Relief Chalice 130 und 133.

4) Einzelne Nachzügler der Listen des neuen Reiches finden sich noch unter Schoschenk I. (22. Dyn.) und Taharka (25. Dyn.) (Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists 178-187).

Die ägyptische Komposition, die die Szene des Niederschlagens mit dem Ueberreichen des Sichelschwertes verbindet, ist für Palästina in einer eigenartigen Abwandlung bezeugt. Auf einem Rollsiegel Ramses II. aus Bet-Schean streckt der Gott Seth/Reschef/Mekal das Sichelschwert dem Pharao entgegen, der auf eine Scheibe schiesst, an deren Stange zwei syrische Gefangene festgebunden sind (Abb.27). Wir haben hier eine seltsame Kombination des in der 18. Dynastie sehr verbreiteten Motivs des Pharao, der als Bogenschütze auf eine Zielscheibe schiesst[1], mit dem Motiv des Pharao, der vor einem Gott mit ausgestrecktem Sichelschwert seine Feinde niederschlägt. Leibesübung (Scheibenschiessen) und der vom Gott mit dem Sichelschwert gewährte Kriegstriumph (gefesselte Feinde) fallen hier zusammen.

Eine ähnliche Szene, wie auf Abb.27 findet sich auf einem Fragment von getriebenem Blattgold des Pharao Eje (Ende der 18. Dynastie) (Abb.28). Hier sind das Scheibenschiessen und das Motiv des Pharao, der von seinem Streitwagen aus in den amorphen Haufen der Feinde auf dem Schlachtfeld hineinschiesst, kombiniert[2]. Die bekannteste

---

1) Decker, Die physische Leistung 80-122 (mit sehr viel Belegmaterial und Literatur); das Bogenschiessen auf eine Scheibe zu Fuss, wie es Abb.27 zeigt, ist m.W. sonst nur noch für einen Prinzen bezeugt, der Schiessunterricht erhält (Vandier, Manuel IV 539 Abb.291; Decker a.a.O. 107 Abb.19); eine berühmte Darstellung des Scheibenschiessens vom Streitwagen aus stammt von Amenhotep II. (ANEP Nr. 390; Decker a.a.O. 90-93 Abb.15).

2) Das Motiv des bogenschiessenden Königs im Streitwagen ist zuerst auf einem Skarabäus Thutmosis I. bezeugt (Hall, Scarabs 50 Nr. 475; Smith, Interconnections 22f. und Abb. 34a). Am Totentempel Thutmosis II. scheint es bereits in monumentaler Form angebracht worden zu sein (Bruyère, Sondage au temple funéraire 40 ff. und Taf. 3 und 4). Leider sind davon nur Fragmente erhalten. Eine kleine Plakette aus dem Louvre bezeugt es für Amenhotep II. (Desroches-Noblecourt, Un petit monument

Version des zweiten Motivs liefert die kleine Truhe Tutanchamons, die auf ihren Längsseiten zwei Kampf- und zwei Jagdszenen zeigt[1]. Wie bei Eje auf dem Goldblattfragment werden auch auf diesen Truhenbildern hinter Tutanchamon schützende Wedel getragen und mit dem Pharao zusammen stürzen sich seine Hunde auf das Gewühl der Gegner[2].

Die auf den Abb.27 und 28 an die Scheibenstange gebundenen Feinde sind von dieser Kombination des Scheibenschiess- mit den Kriegsmotiven her zu verstehen. Wir haben von ihnen aus nicht auf eine Art ägyptischen Marterpfahls zu schliessen[3]. Wenn man die Feinde an der Schei-

---

Taf. 5). Bekannter als die genannten Belege ist die Darstellung auf der rechten Aussenwand des Streitwagens Thutmosis IV. (Carter/Newberry, The Tomb of Thoutmôsis IV 24-33 und Taf. 10; ANEP Nr. 314). Es scheint übrigens als ob das Bogenschiessen vom Wagen aus auf Jagdbildern aus Privatgräbern älter sei als der kämpfende König im Streitwagen (vgl. dazu Smith, Interconnections 27 f., besonders die in Anm.32 genannten Belege).

1) Davies/Gardiner, Tutankhamuns painted Box; ANEP Nr. 318 f.; Keel AOB Ps Taf. 16 f.

2) Ob wir in den Hunden eine bewusste Kombination von Jagd- und Kriegsmotiven (Decker, Die physische Leistung 145 f.) zu sehen haben oder ob Hunde tatsächlich im Krieg eingesetzt wurden, kann ich nicht entscheiden. Gelegentlich erscheint anstelle des Löwen, von dem besonders Ramses II. nicht selten im Kampf oder beim Niederschlagen begleitet wird (vgl. van de Walle, Les rois sportifs 249 f.), ein Hund (Ricke/Hughes/Wente, The Beit el Wali Temple Taf. 10 und 14; Ronzevalle, Tablettes égyptiennes 792, wo es sich um einen Hund und nicht um einen Löwen handelt, wie die Beschreibung will). Als Verfolger eines menschlichen Opfers erscheinen Menschen und Hunde in Ps 22,17.

3) Mit Decker (Die physische Leistung 100) gegen van de Walle (Les rois sportifs 250 f.).

benstange nicht als reines Sinnbild verstehen will, das stets nur ikonographisch existiert hat, dann sind in den Feinden wohl am ehesten Puppen zu sehen, analog zu den Feindfiguren aus verschiedenstem Material, die dann rituell zerschlagen oder sonst irgendwie vernichtet wurden[1]. Das Schiessen auf die mit Feindsymbolen ausgestattete Scheibe ist jedenfalls keine blosse Leibesübung sondern ein magisch vorweggenommener kriegerischer Triumph (vgl. Kap. III).

Die Komposition aus dem Gott mit ausgestrecktem Sichelschwert und dem triumphierenden König ist für Palästina-Syrien nicht nur in der aussergewöhnlichen Form von Abb.27 sondern auch in ihrer gewöhnlichen Form belegt. Aus dem gleichen Bet-Schean, wie das Rollsiegel von Abb.27, stammt der Skarabäus Abb.29. Er zeigt den König beim Niederschlagen mit dem Sichelschwert. Vor ihm steht ein Gott, dessen Kopf teilweise weggebrochen ist. Er hält ein Sichelschwert. Hinter dem König ist das Zeichen für "Westen" (?) angebracht. A. Rowe, der Ausgräber von Bet-Schean, hat die Schicht in der der Skarabäus gefunden wurde, Amenhotep III. zuweisen wollen[2]. Aber W.F.Albright hat schon bald nachgewiesen, dass eine Datierung in die Zeit Ramses II. angemessener sei[3] und G.M.Fitzgerald, der Bearbeiter der Keramik von Bet-Schean, hat sich diesem Urteil angeschlossen[4].

---

1) Keel, AOB Ps 244-245 und die Seite 247 angegebene Literatur.

2) Rowe, A Catalogue of Egyptian Scarabs 139 Nr. 578; Ders., The four Canaanite Temples I 83 und Taf. 36 Nr. 23; auch S. Moscati (Un avorio 4) datiert noch so, anscheinend ohne der Problematik gewahr zu sein.

3) Beit Mirsim II 77.

4) Beth-Shean, in Winton Thomas, Archaeology 188 f.

Von Ramses II. stammen auch drei Stelen am Nahr el-Kelb (15 km nördlich von Beirut). Mindestens eine dieser Stelen zeigte - so gut wie sicher - unsere Komposition. Die südliche und die mittlere Stele sind heute arg verwittert. Die nördliche ist ganz zerstört. Auf der mittleren lässt sich noch deutlich der Gott "Horus im Horizont" (Harmachis) mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf erkennen. In der Linken hält er ein Langszepter (Uas ?) und in der Rechten das Sichelschwert[1]. Der Rest des Bildes ist aufgrund der Photographien weniger gut zu erkennen (Abb.30a). Nach dem Original gefertigte Zeichnungen sind nicht veröffentlicht. F.H.Weissbach, der die Denkmäler zu Beginn der zwanziger Jahre untersucht hat, beschreibt ihn wie folgt : "Der Pharao mit dem sogenannten Kriegshelm, aufrechtstehend, hält mit der Linken einen kurzen Hakenstab, der etwas über die linke Schulter emporragt. Mit der Rechten, die leicht gebogen ist, hält er den Feind am Schopf. Dieser steht aufrecht und ist mit einem langen Gewande bekleidet; die Arme hängen ihm schlaff hinter dem Rücken herab"[2]. Dieses Bild scheint also, insofern der König nicht beim Niederschlagen dargestellt ist, nur halbwegs der hier diskutierten Komposition zu entsprechen[3].

Auf der südlichen Stele hingegen (Abb. 30b) ist der Pharao mit der Atefkrone eindeutig beim Niederschlagen dargestellt. Leider ist nicht mehr zu erkennen, was Amon, der vor ihm steht, in der Hand gehalten hat. Aus der Armhaltung zu schliessen, dürften es, wie bei Harmachis auf

---

1) Weissbach, Die Denkmäler und Inschriften 20 Abb.5 und Taf. 9; zum Gott mit Langszepter und Sichelschwert vgl. die Abb.25, 33 und 34 dieser Arbeit und Wreszinski, Atlas II Taf. 184a.

2) Weissbach, Die Denkmäler und Inschriften 19.

3) Zum König, der (am Haarschopf) Gefangene vor den Gott führt, der ihm das Sichelschwert entgegenstreckt, vgl. S. 48 f., 52, 63, 73 Anm.5 und Anhang I.

der mittleren Stele, Sichelschwert und Langszepter gewesen sein[1].

Wichtig für uns ist, dass die Komposition während der zweiten Eisenzeit als ein beliebtes Motiv des phönikischen Kunsthandwerks weite Verbreitung erfahren hat. Sie findet sich auf einer ganzen Reihe der bekannten Bronze- und Silberschalen, die besonders vom 8.-6. Jahrhundert v.Chr. einen wichtigen Exportartikel Phöniziens bildeten[2]. Die Gottheit, die das Sichelschwert hält, ist in einzelnen Fällen der klassisch ägyptische kämpferische Horus (Abb.31), auf andern aber eine offensichtlich syrische Göttin (Abb.32), wahrscheinlich Astarte/Anat[3]. Das Motiv ist also nicht sklavisch übernommen worden, sondern hat lokal bedingte Modifikationen erfahren. Zu diesen Modifikationen mag man auch die eigenartige Form rechnen, die die Sichelschwerter auf diesen Schalen auszeichnet. Sie zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen der seltsamen messerähnlichen Schwerter auf einer Darstellung der Waffen-

---

1) Die Bemerkung Weissbachs (a.a.O. 21) "Der Gott Amon streckt die Linke nach dem Feind..." ist nicht sehr glücklich. Die gesenkte Linke dürfte, wie die des Harmachis auf der mittleren Stele ein langes Szepter gehalten haben. Ob die von S. Ronzevalle (Stèle de 'Adlun) beschriebene Stele von ʿAdlun (18 km nördlich von Tyrus) unsere Komposition dargestellt hat, lässt sich beim schlechten Erhaltungszustand nicht mit Sicherheit sagen.

2) Von Abb.31 und 32 abgesehen sind mir zwei weitere Schalen mit unserer Komposition bekannt, eine aus dem Bernardini-Grab in Praeneste, bei der Horus das Schwert hält (Schneider-Herrmann, Over de Figuur Abb.27 auf S. 356 = Moscati, Die Phöniker 142 f. Abb. XXIII = Frankfort, The Art and Architecture 329 Abb.392); eine andere aus Salerno, bei der es in der Hand einer weiblichen Gestalt zu sehen ist (Schneider-Herrmann a.a.O. 355 Abb.26 = Smith, Interconnections Abb.72).

3) R.D.Barnett (The Nimrud Ivories 179-210, besonders 205) möchte in der Komposition eine Darstellung von Baal sehen, der Mot erschlägt, wobei Ascherat oder Anat das Sichelschwert halte. Barnett hält es für un-

kammer Ramses III. im Grab dieses Königs[1]. Für die Form dieser Schwerter hat schon W.M.F. Petrie manche Parallelen aus Südeuropa, besonders aus Sizilien beigebracht[2]. In diesem Raum fanden die phönikischen Schalen auch Verbreitung und hier wurden sie wohl gelegentlich auch kopiert und evt. modifiziert. Aber ehe man eine solche Genese der eigenartigen Form der Sichelschwerter auf unsern Schalen erwägt, ist zu beachten, dass die Krümmung der Schwerter auf diesen doch erheblich stärker ist als die der Säbel in der Waffenkammer Ramses III. und dass Verzerrungen traditioneller Elemente auf diesen Schalen ganz allgemein nicht zu selten sind[3].

---

möglich, auf einem asiatischen Produkt den Pharao dargestellt zu sehen, der Asiaten niederschlägt. Wenn man auf Abb.32 die weibliche Figur als Anat/Astarte deuten kann, so ist es doch schwerlich möglich, im falkenköpfigen Gott auf Abb.31 eine kanaanäisch-phönizische Gottheit zu sehen, ganz abgesehen davon, dass der Pharao hier mehrere Feinde erschlägt. Was den Pharao und seine Opfer betrifft, so hat man die Szene kaum historisch sondern wohl in einem allgemeinern Sinne apotropäisch aufgefasst.

1) Champollion, Monuments de l'Egypte III Taf. 263.

2) Petrie, Tools and Weapons, Taf. 26 Nr. 130-140. Während W. Wolf (Die Bewaffnung 75) eine Herkunft aus Südeuropa durch Vermittlung der Seevölker annimmt, lehnt H. Bonnet (Die Waffen 95 f.) eine solche ab, da dieser Säbel nirgends in der Hand der Seevölker zu sehen sei. Aufgrund einiger spärlicher assyrischer Belege für eine ähnliche Waffe postuliert er eine Herkunft aus Assyrien.

3) Das "Bäumchen", das der Mann hinter dem Pharao auf Abb.31 in der Hand hält dürfte auf den (halbrunden) Schattenwedel zurückzuführen sein, der gelegentlich schützend hinter dem Pharao beim Niederschlagen gehalten wird (Schneider-Herrmann, Over de Figur 361-363, 369). Die Rechtecke mit unleserlichen Schriftzeichen könnten degenerierte Kartuschen sein; vgl. auch die eigenartige Form des Sichelschwerts auf Abb.21a.

Neben der Komposition, die aus dem Niederschlagen und dem Ueberreichen des Sichelschwertes besteht, kennt die ägyptische Ikonographie eine weitere, die an die altbabylonisch-syrische erinnert, bei der der Beter vor dem Gott steht, der das Sichelschwert als sein Emblem in der Hand hält (vgl. Abb.16-18). Die frühesten mir bekannten Beispiele stammen aus der 19. Dynastie. Auf einem Stelenfragment Setis I., das in Qadesch am Orontes gefunden wurde, steht Seti I. vor Amon, der ihm mit der Rechten das Sichelschwert überreicht, das Seti zu ergreifen sich anzuschicken scheint (<u>Abb.33</u>). In der Linken hält Amon das Uaszepter. Hinter Amon sind Seth, Month und zuletzt eine weibliche Gottheit, wahrscheinlich Hathor, zu sehen[1]. Diese Stele ist nur fragmentarisch erhalten. Besser konserviert ist eine solche Ramses II. aus Bet-Schean. Sie zeigt Amon-Reᶜ, in der Rechten das Sichelschwert, in der Linken das Uaszepter und vor ihm Ramses II., in der Linken den Bogen, mit der Rechten eine Anzahl asiatischer Metallgefässe praesentierend[2], die zwischen ihm und Amon zu sehen sind (<u>Abb.34</u>). Amon Reᶜ spricht : "Ich habe dir Sieg (nḫtw) verliehen und die Macht des Sohnes der Nut für ewig. Ich habe dir deinem Wunsche gemäss deine Grenzen ausgeweitet bis an den Rand der Himmelspfeiler. Empfange du das Sichelschwert (ḫpš) gegen alle Fremdländer, damit du die Köpfe derer, die gegen dich rebellieren, abschlagest"[3].

---

1) Der Entdecker der Stele M. Pezard (Mission archéologique à tell Nebi Mend 89-115, besonders 108 f.; und Une nouvelle stèle de Séti 1er 387-389) deutete die Gottheiten von rechts nach links als Amon, asiatischer Gott, Mut und Chonsu. Diese Deutung wurde oft übernommen (z.B. Gressmann, AOB Nr. 91; ANEP Nr. 317). G. Loukianoff (Stèle du pharaon Séti 1er 101-108), dem wir hier folgen, hat sie zu Recht kritisiert. Vor allem ist der dritte Gott eindeutig Month und nicht Mut.

2) Zu solchen Metallgefässen vgl. Schäfer, Die altägyptischen Prunkgefässe.

3) Zur Uebersetzung vgl. Černy, Stela of Ramesses II from

"Sieg", "die Macht des Sohnes der Nut", d.h. des kämpferischen Seth, und "Sichelschwert" werden hier fast als Synonyme verwendet. Der Sinn des Ideogramms wird einmal mehr mit aller wünschbaren Deutlichkeit ausgesprochen.

Bei allen bis anhin genannten ägyptischen Beispielen wird eigentlich (wenn überhaupt) nur aus den Inschriften deutlich, dass die Darstellung der Ueberreichung eines Sichelschwerts intendiert ist. Die ägyptische Ikonographie kennt aber eine Gruppe von Darstellungen, die gerade dieses Ueberreichen gestalten. Die meines Wissens ältesten Belege für diese Gruppe sind zwei Reliefs aus dem Totentempel Seti's I. Sie zeigen den Pharao, wie er kniend einmal von Horus das Sichelschwert (Abb.35), ein andermal von Amon-Re' das Sichelschwert und die Beilkeule empfängt[1].

Die beiden Szenen stehen im Zusammenhang der Inthronisation des Königs als Herrscher über die Götter und über die Toten[2]. Dazu gehört u.a. auch die Garantie der Fähigkeit, über alle feindlichen Mächte zu triumphieren[3]. Diese Garantie wird durch das Sichelschwert visualisiert. Dieses ist also auch hier nicht schlicht Herrschersymbol, sondern Siegesideogramm.

Die Gewährung des Sieges drückt das Ueberreichen des Sichelschwerts auch auf der Siegesstele aus dem Totentempel des Merenptah ("Israel-Stele") aus. Im Giebelfeld ist Amon zweimal (Rücken gegen Rücken) dabei dargestellt, wie er dem Pharao das Sichelschwert überreicht, das der Pharao mit der Rechten in Empfang nimmt. Hinter dem Pharao stehen

---

Beisan 75*-82*; der Text wurde zuletzt von K.A.Kitchen (Ramesside Inscriptions II/3 150-151) ediert.

1) Calverley/Broome/Gardiner, The Temple of King Sethos IV Taf. 22.

2) David, Religious Ritual at Abydos 43, 46, 83. Vgl. auch die Sichelschwerter in den Sarkophagen der Könige der 17. Dynastie und der Fürsten von Byblos (oben S.29 + 32).

3) Keel, AOB Ps 247 und Abb.356-360, 340-342.

mit segnender Gebärde links Mut und rechts Chons (Abb.36). Die Komposition führt die auf der Stele geschilderten Siege und Triumphe auf Amon-Reʿ zurück, der stellvertretend für alle Götter steht, denn schon in der 1. Zeile der Inschrift wird Merenptah als derjenige gekennzeichnet, "der das Sichelschwert des Horus-Re' erhebt" (sk3(ỉ) ḫpš n Ḥr-Rʿ)"[1].

Noch eindeutiger als bei dieser Stele ist der Kontext der Uebergabe des Sichelschwerts bei einem Bilderzyklus aus Medinet Habu, der einen Kriegszug gegen die Libyer schildert[2]. Das erste Bild zeigt Ramses III. vor dem thronenden Amon, der ihm das Sichelschwert überreicht (Abb.37). Hinter dem König steht Thot mit segnender Gebärde. Thot spricht : "Dein Vater Amon sendet dich, um die neun Bogen zu vernichten. Alle Länder sind für immer unter deine Füsse gelegt". Amon spricht : "Nimm das Sichelschwert, mein Sohn, mein geliebter, um die Häuptlinge der aufständischen Länder zu schlagen". Die zweite Szene zeigt, wie er den Tempel verlässt. Hinter ihm schreitet mit segnender Gebärde der Kriegsgott Month. Der Pharao hält in der Linken den Bogen, mit der Rechten scheint er das Sichelschwert an die Brust gepresst zu halten. Es ist nur noch ein Teil seines Griffs zu sehen. Vor dem König steht : "Seine Majestät zieht aus... gegen das elende Land Temeh, das in der Gewalt seiner Majestät ist. Es ist sein Vater, der ihn aussendet. Er hat ihm ein Sichelschwert gegeben,

---

1) W. Spiegelberg (Der Siegeshymnus des Merenptah 1-25) übersetzt ḫpš mit "Siegesschwert" (Z. 1 und 15). Er zeigt sich hier von der griechischen Interpretation des ḫpš als ὅπλον νικητικον beeinflusst. Neueste Ausgabe des Textes : Kitchen, Ramesside Inscriptions IV/1 12-19.

2) Keel, AOB Ps Abb. 405a.

seine Feinde zurückzuwerfen..."[1]. In Szene drei besteigt der König den Kriegswagen. Hinter ihm steht ein Prinz mit dem Sichelschwert[2]. Auf den folgenden Szenen dieses Zyklus ist das Sichelschwert nicht mehr zu sehen. Bei andern Versionen des Zyklus schwingt es der König in der Schlacht[3]. Gelegentlich hält er es auf der Rückfahrt ostentativ in der Hand[4]. Bei der Vorführung und Uebergabe der Gefangenen ist es dann aber in der Regel wieder in der Hand Amons zu sehen. So zeigt etwa eine Szene in Medinet Habu, wie Ramses III. Amon und Mut Gefangene aus den Seevölkern zuführt, besonders Philister. Dabei hält Amon in der Linken das Uaszepter, in der Rechten das Sichelschwert. Er spricht (u.a.) : "Mein Sichelschwert, das für dich die Länder niederwarf, war mit dir !"[5]. Diese Szene ist im Grunde nur eine Version des Niederschlagens der Feinde vor dem Gott mit dem Sichelschwert in der ausgestreckten Hand. Der gottgewährte Triumph wird einmal durch das Niederschlagen, das

---

1) Nelson, Earlier Hisorical Records, Taf. 14 Z. 1-6.

2) Ebd. Taf. 16. Vgl. den Krieger mit dem Sichelschwert hinter dem König auf dem Streitwagen auf dem Elfenbeinblatt aus Megiddo (Pritchard, ANEP Nr. 332). Es ist aber wahrscheinlicher, dass das Sichelschwert hier einfach zur Bewaffnung der den König begleitenden Truppe gehört (vgl. Loud, The Megiddo Ivories, Nr. 161). Auf einem Relief Seti's I. von der Nordseite der grossen Hypostylhalle in Karnak hält der König beim Besteigen des Streitwagens selber das Sichelschwert (Wreszinski, Atlas II Taf. 47).

3) Z.B. Wreszinski, Atlas II Taf. 50.

4) Ebd. Taf. 40.

5) Nelson, Earlier Historical Records Taf. 44 Z. 2; vgl. Nims u.a., The Eastern High Gate Taf. 606; die Weihung von Gefangenen findet sich schon früher, so etwa bei Seti I. (vgl. Wreszinski, Atlas II Taf. 37 und 48). Doch hält Amon dort noch das traditionelle Uaszepter und den Anch. Zum König, der dem Gott mit dem Sichelschwert in der Hand, Gefangene vorführt, vgl. Anhang I.

andere Mal durch das Einbringen von Gefangenen veranschaulicht. Man möchte annehmen, dem Pharao sei jeweils zu Beginn eines Feldzuges ein Sichelschwert überreicht worden, das nach dessen Beendigung wieder im Tempel hinterlegt wurde, doch könnte es sich auch um ein theologisch interpretierendes Element handeln, das bloss in den literarischen und ikonographischen Berichten vorkommt.

Ich habe bereits festgestellt, dass der typisch ägyptische und gegenüber der ideogrammatischen Verwendung des Sichelschwerts in der babylonischen und syrischen Ikonographie originelle Zug die Ueberreichung des Sichelschwertes sei. Welche Bedeutung diesem Gestus in der ausgehenden 19. Dynastie zukam, zeigt ein Traum Merenptah's, von dem in der grossen Inschrift in Karnak die Rede ist, die den libyschen Krieg dieses Königs feiert[1]. Nachdem dem Pharao die Nachricht vom Einfall der Libyer zugekommen ist, versammelt er den Hof und tut ihm seinen Plan kund, dem unwürdigen Zustand ein Ende zu machen. Der Hof scheint seiner Ueberzeugung Ausdruck zu geben, dass dies dem Willen der Gottheit entspreche. Die Vorbereitungen für den Feldzug beginnen. Bis dahin entspricht der Aufbau der klassischen Form der Königsnovelle[2]. Aber nun folgt, bevor die Ausführung des Plans berichtet wird, eine Traumerscheinung, die sonst gelegentlich anstelle eines Anlasses wie dem Einfall fremder Truppen oder dem Zerfall eines Tempels usw. am Anfang der Königsnovelle steht[3]. Der Bericht lautet :

---

1) Bibliographie : Porter/Moss, Topographical Bibliography II 131 Nr. 486; neueste Textausgabe : Kitchen, Ramesside Inscriptions IV/1 2-12; Uebersetzung : Breasted, Ancient Records III 240-252.

2) A. Herrmann, Die ägyptische Königsnovelle; S. Herrmann, Die Königsnovelle in Aegypten und in Israel 51-62.

3) Otto, in : Spuler, Handbuch der Orientalistik I.2 145.

"Dann sah seine Majestät in einem Traum, als ob eine Statue des Ptah vor dem Pharao - Leben, Gedeihen, Gesundheit (mögen ihm zueigen sein) - stünde. Sie war so hoch wie... Er (Ptah) sprach zu ihm : 'Fass (es) !' während er ihm das Sichelschwert gab, 'und vertreibe das furchtvolle Herz aus dir !'"[1]. Die Stellung des Traumes im Kontext, die ohne Parallele ist, und Eigenheiten des Vokabulars[2] machen es wahrscheinlich, dass der Traum historisch ist. Er zeigt, wie sehr dieser Gestus die Gemüter faszinierte und beschäftigte. Und nicht weniger als der Traum selber zeigt das auch seine Nachwirkung, wie sie in einer Geschichte Herodots sichtbar wird, die verschiedenste historische Elemente ziemlich phantastisch zusammenmischt[3].

Wie manches andere signalisiert auch die Bedeutung, die dieser Gestus in der 19. und 20. Dynastie erlangte, wie stark das Bewusstsein, dass der König das Göttliche repraesentiert, in dieser gefährdeten Zeit geschwunden ist[4]. Mit Riten wie dem der Uebergabe des Siegesschwertes versuchte man (wohl weitgehend unbewusst) den entstehenden Graben zu überbrücken. Angesichts der Bedeutung des Ueberreichens des Sichelschwerts ist es erstaunlich, dass die weniger deutliche Version (Abb. 21, 22, 25-27, 29-30, 33-34) bei der nur aus den Inschriften hervorgeht, dass es sich um ein Ueberreichen handelt, älter zu sein scheint als die deutliche, bei der das Ueberreichen dargestellt

1) Kitchen, Ramesside Inscriptions IV/1 5 Z. 10-13; Uebersetzung : Breasted, Ancient Records III § 582. Die Tatsache, dass Ptah und nicht Amon das Sichelschwert überreicht, weist auf Memphis als Ursprungsort des Textes.

2) Statt des üblichen šsp steht mḥ. Auch der Traum des Merenptah sagt nichts darüber aus, ob es sich bei der Ueberreichung des Sichelschwerts um einen Vorgang des Kults oder bloss um ein deutendes Element im Rahmen der Berichte handelt.

3) Vgl. Herodot, Historien II 141 und den Aufsatz von Müller, Die Sethongeschichte bei Herodot Sp. 476-479.

4) Morenz, Die Erwählung zwischen Gott und König 133.

wird (Abb.36,37). Vielleicht verrät sich hier noch die Abhängigkeit von der babylonisch-syrischen Ikonographie. Dort bestand wohl nie die Absicht, die Ueberreichung darzustellen, aber man konnte bei einem entsprechenden Vorverständnis Szenen wie die auf Abb.16-18 leicht so verstehen. Das zeigt etwa die moderne Interpretationsgeschichte der sogenannten "Investitur des Zimrilim, des Königs von Mari" (Abb.9). A. Parrot hat die Szene nach ihrer Entdeckung spontan so gedeutet, als ob Ischtar dem König Ring und Stab übergäbe[1]. E.D. van Buren hat dann darauf hingewiesen, dass Ring und Stab in dieser frühen Zeit ausschliesslich von den höchsten Göttern getragen werden und dass es sich nicht um eine Uebergabe dieser Insignien handeln könne, eine Meinung, die seither weitgehende Zustimmung erfahren hat[2]. Wahrscheinlich haben die Aegypter die vorderasiatische Komposition mit dem König (?) vor dem Gott spontan als "Ueberreichen des Sichelschwerts" gedeutet.

Was die ideogrammatische Bedeutung des Sichelschwerts in Aegypten anbelangt, so dürfte aus der Ikonographie und den Texten hinreichend klar geworden sein, dass es nicht, wie z.B. das ḥḳꜣ-Zepter, ein allgemeines und dauerndes Königsideogramm darstellt, sondern die spezifische Bedeutung "gottverliehene Siegesmacht" hat. Die Bedeutung "Sieg" hat es bis in die griechisch-römische Epoche hinein behalten. Sie kommt vor allem in der Bezeichnung des Sichelschwerts als ὅπλον νικητικον zum Ausdruck[3].

1) Parrot, Les Peintures du Palais de Mari 325-354, besonders 337.

2) van Buren, Symbols of the Gods 156; zustimmend : Barrelet, Une peinture de la Cour 106 17-19; und Parrot selber, Mission Archéologique de Mari II. Le Palais. Peintures murales 54 ("Le roi... touche le bâton et le cercle que tient la déesse Ishtar").

3) Michailidis, De la signification spéciale de certaines armes 60-65.

5. Die Herkunft des Sichelschwert-Motivs in Jos 8,18.26

Wie am Ende von Abschnitt I.2 gesagt und in Abschnitt I.3 und I.4 belegt wurde, ist das Sichelschwert als Gebrauchswaffe am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. aus dem Vorderen Orient und aus Aegypten weitgehend verschwunden. Es hat aber als Ideogramm ein langes Nachleben gekannt.

Die Komposition, die aus dem Motiv des ausgestreckten Sichelschwerts und dem des Niederschlagens besteht, weist eine erstaunliche Aehnlichkeit mit der Aussage von Jos.8,26 auf : "Josue nahm seine Hand, mit der er das Sichelschwert ausgestreckt hielt, nicht zurück, bis es alle Bewohner von Ai gebannt hatte." Abschnitt I.4.c hat gezeigt, wie weit verbreitet der Gestus des ausgestreckten Sichelschwerts als Ideogramm für gottgeschenkten Sieg in der ägyptischen und der von ihr beeinflussten phönizischen Ikonographie war. Die Uebersetzung von כידון mit Sichelschwert gewinnt durch diese Parallelen erheblich an Wahrscheinlichkeit.

Was den Bann betrifft, so lässt uns das AT darüber, wie er vollzogen wurde, nicht im unklaren. In 1 Sam 15,8 bannt Saul das ganze Volk (Amalek) לפי חרב[1]. Und von Agag,

---

1) H. Schüngel-Straumann (Tod und Leben 69) erklärt den Ausdruck הכה לפי חרב wie folgt : "Mit dem Mund (d.i. die Schneide) des Schwertes dreinschlagen" schildert anschaulich die Drohung des hocherhobenen Schwertes, mit dem auf den Feind eingeschlagen wird". Das "hocherhoben" ist eine poetische Dreingabe. Im übrigen kann sich diese im deutschen Sprachraum übliche Wiedergabe auf die Septuaginta stützen (Jos 8,24 : ἐν στοματι ρομφαιας; Jos 10,28 ἐν στοματι ξιφους). Dennoch muss die Uebersetzung von ל mit "mit" Bedenken erregen, da das klassische hebräische ל nie instrumentale Bedeutung hat. Kommentatoren, die das beachten, versuchen das ל als ל der Norm (vgl. Brockelmann, Syntax § 107 iδ) zu fassen. So erklärt etwa S.R.Driver (Deuteronomy 154) den Ausdruck : "Wörtlich : dem Maul des Schwertes entsprechend;

d.h. was das Schwert verzehren kann (2 Sam 2,26; 11,25), ohne Schonung". Dabei versteht auch er unter Maul die Schneide des Schwertes. Tatsächlich wird das Schwert, oder genauer seine Schneide, nicht selten als fressendes (Jes 1,20; Jer 25,29; 46,14.16), (Blut) saufendes (Jer 46,10) Wesen vorgestellt. Dabei hat es, wie andere Todesmächte, die Tendenz zur Masslosigkeit (2 Sam 2,26; Jer 12,12). In 2 Sam 11,25 wird die Willkür betont, mit der das Schwert im Kriege "bald da und bald dort" frisst. Durch den häufigen Gebrauch könnte das לפי in לפי חרב sich übrigens leicht abgenutzt haben und nicht mehr in jedem Falle als "dem Maul des Schwertes" entsprechend" sondern einfach als "dem Schwert entsprechend" verstanden worden sein (vgl. dazu לפי דברי in 1 Kön 17,1). Wenn mit dieser Auffassung dem ל auch Genüge getan ist, so fragt sich doch, ob bei Ri 3,16 (ויעש לו אהוד חרב ולה שני פיות) mit der Uebersetzung "zweimäulig=zweischneidig" das Richtige getroffen ist. T. Meek (Archaeology and a point in Hebrew Syntax 33) verneint das. Er weist darauf hin, dass jedes normale altorientalische Schwert zweischneidig war und möchte פה deshalb auf den oder die aufgesperrten Tierrachen beziehen, in den, resp. die, bei altorientalischen Schwertern der Griff gelegentlich endet. Aus dem, resp. den, Tierrachen fährt dann die Schwertschneide als Zunge hervor (vgl. Schaeffer, Uagritica I 107-125 und unsere Abb.38). Die שני פיות in Ri 3,16 sollen sich auf ein Schwert beziehen, dessen Griff zwei Löwenköpfe mit aufgesperrtem Rachen bilden (vgl. dazu Keel, AOB Ps Abb.323a und die Axt Abb.39). הכה לפי חרב würde also bedeuten "in das Maul des Schwertes hinein schlagen" (to smite into the mouth of the sword).
So ansprechend die These Meeks auf den ersten Blick sein mag, so stellt sich doch die Frage, ob es angängig ist, einen so verbreiteten Ausdruck wie לפי חרב auf ein Phänomen zu beziehen, das doch nur bei verhältnismässig wenigen Schwertern zu sehen ist (vgl. etwa Galling, Reallexikon Sp. 472-475). Und was das zweischneidige Schwert Ehuds betrifft, so kann das, auch wenn das altorientalische Schwert an und für sich zweischneidig ist, ja doch einmal ausdrücklich gesagt werden, wie es in Ri 3,16 der Fall ist. Die Bibel kennt krassere Pleonasmen als diesen (vgl. etwa den "männlichen Sohn" in Jer 20,15; Offb 12,5 oder den "Hausherrn des Hauses" in Lk 22,11). Endlich bleibt zu fragen, wie bei einer solchen Deutung Ausdrücke wie חלש לפי חרב (Ex 17,13), הרג לפי חרב (Gen 34,26) oder החרים לפי חרב (1 Sam 15,8) zu verstehen seien ? Wenn also die These Meeks auch kaum tale quale übernommen werden kann, so hat er doch wohl etwas Richtiges gesehen. Zweifellos sollen die Löwen und andern Bestien den

Raubtiercharakter des Schwertes, der ja auch in seinem Fleischfressen und Blutsaufen (vgl. oben) in den atl Texten häufig zum Ausdruck kommt, signalisieren und verstärken. Aehnlich wie diese Schwerter wurden im alten Orient übrigens schon früher andere Waffen durch die Bilder todbringender Mächte in ihrem Charakter verstärkt und verdeutlicht, so etwa sumerische Keulen mit der siebenköpfigen Hydra, mit dem Imdugudvogel oder mit Löwen (Frankfort, Art. 68 Abb.71; Moortgat, Kunst Abb.35, 36 und unsere Abb.40), ägyptische Kampfbeile durch Krokodilsköpfe (Abb.41), die Sichelschwerter von Byblos durch die giftige Kobra (vgl. oben S.29 Anm.1 und unsere Abb.42) und der Streitwagen Ramses II. mit einem anspringenden Löwen (Kuentz, La bataille de Qadech Taf. 17, 35, 41, 42 und unsere Abb.43). Auf allen vier Bildern ist er diagonal zum Köcher angebracht. Der Vorschlag von U. Schweitzer (Löwe und Sphinx 51), in diesem Löwen das lebende Begleittier des Königs zu sehen, das am Wagenkasten hochspringt, scheint mir unannehmbar. Dem Argument, diagonal-gestellte Löwen seien als Verzierung an Wagenkästen sonst nicht belegt, kann man entgegenhalten, lebendige Schlachtlöwen, die auf der Wagenseite hochspringen, seien sonst ebenso wenig bekannt (vgl. die von B. van de Walle, Les rois sportifs 250 Anm.1 und U. Schweitzer, a.a.O. genannten Belege). Von dieser Vorstellung der Waffe als einem Raubtier her, die ja über den ganzen alten Orient und auch das AT verbreitet ist, muss man sich fragen, ob הכה לפי חרב nicht - in einem allgemeineren Sinne als Meek will - "für das Maul des Schwertes schlagen" bedeuten könnte. Der Sinn wäre : "Jemanden (so) schlagen, dass das Maul des Schwertes Fleisch zu fressen und Blut zu saufen bekommt" oder mit andern Worten "tödlich, vernichtend schlagen". Anstelle des in solchen Zusammenhängen üblichen לפי חרב erscheint in 1 Sam 15,33 "in Stücke hauen". הכה kann an und für sich schon "tödlich schlagen" bedeuten (Gen 4,15; Ex 2,12), muss es aber nicht (Ex 17,6; Ps 3,8). Das geht daraus hervor, dass in 2 Sam 10,18 gesagt wird, David hätte den Feldherrn der Aramäer so geschlagen (verwundet), dass er starb. לפי חרב in הכה לפי חרב wäre so die Umschreibung einer Art Superlativ analog etwa zu למות in Ri 16,16; 2 Kön 20,1; Jes 53,12 oder עד-מות in Jon 4,9 oder עד שאול in Jes 57,9 (vgl. Winton Thomas, A Consideration 219-224). Vgl. dazu auch den Ausdruck die Gebeine לפי שאול ausstreuen in Ps 141,7.

dem König der Amalekiter, den Saul geschont hatte, heisst es : "Samuel hieb Agag vor Jahwe in Gilgal in Stücke" (1 Sam 15,33)[1]. Beachtenswert ist das "vor Jahwe". Es erinnert an die ägyptischen Kompositionen, bei denen das Niederschlagen vor einem Gott vollzogen wird (Abb.21-26, 29-30).

Wenn man diese Vorstellungen auf Jos 8,26 bezieht, ergibt sich ein überraschend unmögliches Bild. Josua soll das Sichelschwert ausstrecken und gleichzeitig mit gezücktem Schwert die Bewohner von Ai niederschlagen. Das ist unmöglich. Es bleibt nichts anderes als das im folgenden Satz (V. 27) erscheinende Subjekt (Israel) schon als solches von החרים zu betrachten und dieses Subjekt in der Uebersetzung durch das unbestimmte Personalpronomen "man" wiederzugeben[2], also : "Josua nahm seine Hand, mit der er das Sichelschwert ausgestreckt hielt, nicht zurück, bis <u>man</u> alle Bewohner von Ai gebannt hatte." V. 26 besagt so

---

1) Die Verwendung des Schwertes zum Niederschlagen in diesen Texten erinnert an ein Elfenbein aus Ugarit, das den König bei dieser Handlung zeigt (ANEP Nr. 817; Keel, AOB Ps Abb.403). Während in Aegypten zum Niederschlagen die altertümliche Keule oder das Sichelschwert verwendet wird, benützt der König hier ein gerades langes Schwert. In ähnlicher Art wie der ugaritische König dieses hält, hält Ramses II. auf einem Relief von Beit el-Wali das Sichelschwert (vgl. Ricke/Hughes/Wente, The Beit el-Wali Temple Taf. 10 und 14).

2) In V. 27 steht das zu "Israel" gehörige Verb בזזו zwar im Plural, aber in Jos 10,35 finden wir החרים mit dem Volk als Subjekt auch im Singular obgleich die andern Verben im gleichen Vers im Plural stehen. Zur Verwendung der 3. Person Singular zur Umschreibung des allgemeinen Subjekts "man" vgl. Brockelmann, Hebräische Syntax § 36 d. Man könnte natürlich einwenden, החרים besage hier nur "dem Bann weihen" in einem weiteren Sinne, oder das Ausstrecken des Sichelschwerts bewirke den Bann auf wunderbare Weise, aber beide Auslegungen stossen sich am V. 27, wo "Israel" Subjekt der Vollstreckung des Bannes ist.

zusammen mit V. 18, Josua habe das Sichelschwert in seiner Hand auf Geheiss Jahwes gegen Ai ausgestreckt, bis der Kampf gewonnen und die Einwohner von Ai gebannt waren (vgl. dazu Ex 17,11-13).

Angesichts der Singularität dieses Motivs im AT ist die Annahme wahrscheinlich, es liege ihm das ägyptische Motiv von Abb.21 zugrunde, das ja durch die phönikische Kleinkunst im 1. Jahrtausend v. Chr. weite Verbreitung gefunden hat (Abb.31-32). Interessanterweise ist es in Jos 8 das Ausstrecken des Schwerts als solches, das als Ritus des Sieges verstanden wird, so wie das die Ikonographie nahelegt, und nicht der Ritus der Uebergabe, wie es die hieroglyphischen Beischriften in der Regel wollen. Die Uebertragung des Motivs fand also auf ikonographischem und nicht auf literarischem Wege statt. So wie beim Uebergang des Motivs aus dem altbabylonisch-syrischen in den ägyptischen Raum eine Neuinterpretation stattgefunden zu haben scheint, so wiederum eine beim Uebergang vom ägyptischen in den alttestamentlichen. Aus dem Attribut (Babylonien, Syrien) wurde ein zu überreichendes Unterpfand (Aegypten) und aus diesem ein beim Ausstrecken wirksam werdendes "Sakrament" (Phönizien ?, AT). Bei der Uebernahme des Motivs in die phönizische Kleinkunst ist zudem an die Stelle von Month, Amon oder Horus von alter syrischer Tradition inspiriert (Abb.19 und 20) gelegentlich eine Göttin getreten (Abb.32). Im AT erscheint Josua in dieser Funktion, und anstelle des Königs vollzieht das Volk den Bann.

Diese Besetzung einer an und für sich göttlichen Rolle durch einen Menschen findet sich im AT auch sonst. So wird die Funktion des Gottesboten, die in der Umwelt Israels in der Regel ein Gott oder ein göttliches Wesen (Thot, Hermes) innehat, im AT weitgehend von Menschen, nämlich

den Propheten, übernommen[1]. Auch die Wahrnehmung königlicher Funktionen (Niederschlagen) durch das Volk liegt durchaus in den Möglichkeiten des AT's (vgl. etwa Jes 55,3-5).

Durch die Einführung eines "Sakraments" wird das direkte Handeln Gottes, wie es in den älteren Jahwekriegen erscheint (z.B. Ex 14,27; Jos 10,11; Ri 4,15; 2 Sam 5,24), einerseits durch etwas weniger Direktes, anderseits durch etwas Verfügbareres ersetzt. Solche signa efficacia sind dann später von der Priesterschrift sehr geschätzt worden[2]. Wie schon in Jos 8 werden solche Zeichen durch die Zurückführung auf einen Befehl Jahwes jahwisiert.

6. Das Problem von Jos 5,13-15

Die Annahme einer ägyptischen Herkunft des Motivs von Jos 8,18.26 kann vielleicht auch etwas Licht auf das Rätsel von Jos 5,13-15 werfen. Das Stück wird seit langem ziemlich allgemein als Fragment empfunden[3]. Selbst ein

---

1) In der Frühzeit Israels fungiert als Gottesbote auch noch ein göttliches Wesen, nämlich der geheimnisvolle מלאך Jahwes, resp. Gottes (Gen 19,1.15; 21,17; 31,11). In der Königszeit übernehmen die Propheten diese Funktion (Westermann, Grundformen prophetischer Rede 82 f.). Erst in nachexilischer Zeit wagt man es aber, sie direkt als Boten Jahwes zu bezeichnen (Hag 1,13; 2 Chr. 36,15 f.).

2) Keel/Küchler, Synoptische Texte aus der Genesis II,46f.

3) Z.B. Garstang, Joshua, Judges 141; George, Les récits de Gilgal en Josué 177-179 (betont den Fragmentcharakter sehr stark, bezweifelt aber die Möglichkeit einer Ergänzung); Noth, Das Buch Josua 23; Keller, Ueber einige alttestamentliche Heiligtumslegenden II 89 f.; B. Stade (Der Hügel der Vorhäute 132 f.) und J. Wellhausen (Die Composition 123) sahen in der Erscheinung als solcher eine Theophanie "welche die Heiligkeit der Bama

konservativer Ausleger wie A. Schulz kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Engel nicht erschienen sei "bloss um Josue zu sagen, dass er die Schuhe ablegen soll"[1]. Dem Versuch, das Fragment zu ergänzen, stehen grundsätzlich drei Wege offen :

a) Man argumentiert und ergänzt vom Kontext her.
b) Man geht von der Annahme aus, das Stück, resp. seine Fortsetzung stehe nicht an seinem (resp. ihrem) ursprünglichen Platz und sucht die passenden Teile wieder zusammenzufügen.
c) Man sucht nach parallelen aber vollständigen Szenen und ergänzt das Fragment von dorther.

Natürlich können die drei Methoden sich gegenseitig ergänzen.

Mit der Methode a) haben schon A. Kuenen und H. Holzinger operiert. Sie schliessen aus dem Umstand, dass die Erscheinung bei Jericho stattfand und die Eroberung von Jericho sich anschliesst, der Anführer des Heeres Jahwes hätte Anweisungen zu dessen Eroberung gegeben[2]. Problematisch an dieser Deutung ist, dass בירחו von Hause aus nicht "bei Jericho" sondern "in Jericho" heisst, "und so war es ursprünglich wohl auch gemeint"[3]. Da Josua vor der Eroberung Jerichos nicht gut dort gestanden haben kann, ist es fraglich, ob das Stück in seinem ursprünglichen Kontext steht und eine Ergänzung von daher empfiehlt sich deshalb nicht.

---

von Gilgal inauguriert und darum keineswegs so zwecklos ist, wie man gemeint hat" (Wellhausen). Aber es gibt im AT nirgends eine Theophanie, die keinen andern Zweck hätte als diesen. Selbst bei Bethel (Gen 28) ist mit der Theophanie, die die Heiligkeit des Ortes inauguriert, eine Botschaft verbunden (vgl. George Les récits de Gilgal 178).

1) Schulz, Das Buch Josua 20 f.
2) Holzinger, Das Buch Josua 12.
3) Noth, Das Buch Josua 34 und 22 f.; vgl. auch Abel,

C. Steuernagel kombiniert Methode a) und b). Er schliesst aus dem "bei Jericho" ähnlich wie Kuenen und Holzinger, "dass diese Erzählung zu der folgenden Eroberung Jerichos in Beziehung steht"[1] und vermutet dann, dass der Inhalt der Engel-Rede Jos 6,2-5 entsprochen hätte. Die Unklarheit sei durch die Kombination verschiedener Schichten (J und E) entstanden, wobei bei J Jahwe direkt, bei E der Anführer des Heeres Jahwes gesprochen hätte[2]. Eine ähnliche Lösung hat neulich wieder G. del Olmo Lete vorgeschlagen. Ohne die Quellentheorie in Anspruch zu nehmen, schlägt er vor, Jos 6,1 vor 5,13 zu setzen oder, was ihn besser dünkt, 6,1 als Regieanweisung ("nota de libreto") in Klammern zu setzen und 6,2 ff. direkt mit 5,15 zu verbinden[3]. Das Phänomen, dass ein Bote Jahwes erscheint und dann Jahwe selber spricht oder handelt, gibt es auch sonst im AT (vgl. Gen 21,17-20; 31,11-13; Ex 3,2 und 6)[4]. Allerdings ist es hier in V. 14 nicht der übliche מלאך Jahwes, der erscheint, sondern der Anführer des Jahwe-Heeres, und das deutet auf einen bevorstehenden Kampf. In Jos 6,2 ff. werden aber kultische Anweisungen gegeben[5]. Dazu kommt die oben schon genannte Schwierigkeit der Ortsbestimmung "in Jericho".

So bleibt der dritte Weg c) zu beschreiten. M. Noth z.B. sieht in Jos 5,13-15 eine verstümmelte Heiligtums-

---

L'apparition du Chef 109-113, besonders 109.

1) Steuernagel, Uebersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josue 169.

2) Ebd. 172; vgl. auch die bei Abel, L'apparition du Chef 111 genannten Autoren.

3) del Olmo Lete, La conquista de Jerico y la leyenda ugaritica de Krt 3-15, besonders 10 f.

4) Weitere Beispiele bei George, Les récits de Gilgal 177, Anm. 32.

5) Vgl. auch George, a.a.O. 179, Anm. 41 "aux versets 13-15 l'image guerrière indique une intervention de l'ar-

legende. Das Ganze könnte "auf eine bestimmte Anweisung über die Ausstattung und Pflege der durch die himmlische Erscheinung geheiligten Stätte" hinaus gelaufen sein[1]. Eine solche Inhaltsangabe wird der Person des Sprechers, nämlich dem Anführer des himmlischen Heeres, kaum gerecht. F.M. Abel hat von der Phraseologie von Jos 5,13-15 ausgehend auf einige Parallelen aufmerksam gemacht[2]. Von ihnen kann die auffallende Parallele von Jos 5,15b mit Ex 3,5 (E oder J, Mose vor dem brennenden Dornbusch) weiter helfen. Nach Abel stellt diese Parallele Josua neben Mose, und in dieser Parallelisierung liegt für Abel auch der Sinn des Fragments[3]. Allerdings entgeht auch ihm nicht, dass das Ziel der Erscheinung in Ex 3 der Auftrag an Mose ist, Israel aus Aegypten herauszuführen (Ex 3,7-4,17 J und E)[4]. Etwas ähnliches würde man im Anschluss an Jos 5,13-15 für Josua erwarten.

Bei der Beauftragung des Mose spielt ein Stab מטה mindestens in der Version des E eine nicht geringe Rolle. So wie der Text jetzt lautet, befindet sich dieser Stab von Anfang an in der Hand des Mose (Ex 4,2-4 E). Aber die Aufforderung am Schluss des Abschnitts, den Stab zu ergreifen (Ex 4,17 E) und der Hinweis darauf, dass Mose von da an den Stab in der Hand gehalten hätte (Ex 4,20b E) wie auch die Bezeichnung "Gottesstab" (Ex 4,20b; vgl. auch 17,9 E) scheinen mir darauf hinzudeuten, dass der Stab

---

mée céleste; au chapitre VI Dieu opère plutôt par des forces cosmiques".

1) Noth, Das Buch Josua 23 (unten).

2) L'apparition du Chef.

3) Ebd. 111. Ohne im besonderen auf Jos 5,13-15 einzugehen stellt Mc Carthy in seinem Aufsatz "The Theology of Leadership in Joshua 1-9" die Führerschaft Josuas als Leitmotiv von Jos 1-9 heraus.

4) Abel, L'apparition du Chef 111.

ursprünglich in der Hand Jahwes war und im Laufe seiner Beauftragung dem Mose übergeben wurde. Der Stab legitimiert im folgenden durch seine Wunderkraft jedenfalls immer wieder die Beauftragung des Mose. Mit dem Stab wird das Wasser des Nil in Blut verwandelt (Ex 7,15b.16.17b. 20 E). Mit dem Stab werden ein Gewitter herbeigeführt (Ex 9,23a E) und der Ostwind heraufbeschworen, der die Heuschrecken bringt (Ex 10,13 E). Vor allem aber wird mit dem Stab das Meer gespalten (Ex 14,16 E). In der Amalekiterschlacht hilft er den Feind zu schlagen (Ex 17,9 E). Wahrscheinlich ist er dort allerdings ein späterer Einschub, weil im folgenden die beiden Hände Mose's die entscheidende Rolle spielen[1]. Dennoch bleibt, dass bei E der Stab eng mit der Beauftragung Mose's durch Jahwe verbunden ist.

Wenn Jos 5,13-15 eine Parallele zur Beauftragung des Mose in Ex 3-4 darstellt, was Jos 5,15 und der nähere und weitere Kontext nahelegen, und wenn man beachtet, dass Josua in Jos 8,18 und 26 ähnlich wie Mose beim Auszug mit seinem Stab mit seinem Sichelschwert das Geschehen bestimmt, kann man vermuten - und über Vermutungen ist da nicht hinauszukommen -, der Anführer des himmlischen Heeres habe das gezückte Schwert, das er nach V. 13 in seiner Hand hält, Josua im Laufe seiner Beauftragung überreicht.

Als Vorbild für die Ueberreichung des Sichelschwerts käme nicht nur die (erschlossene) Ueberreichung des Gottesstabes an Mose in Frage, sondern auch die ägyptische Ikonographie (vgl. Abb.35-37) oder ägyptische Geschichten, wie die von der Traumerscheinung des Merenptah (vgl. oben S. 75).

Eine Schwierigkeit, die dieser Hypothese im Wege steht, ist die Verwendung zweier verschiedener Ausdrücke für Schwert in Jos 5,13 (חרב) und in 8,18.26 (כידון). Man kann

1) Noth, Das zweite Buch Mose 113 und unten S. 91-94.

dieses Problem zu lösen versuchen, indem man entgegen der obigen Annahme die beiden Ueberlieferungen Jos 5,13-15 und 8 trennt[1] oder indem man in Jos 5,13-15 eine Ersetzung des seltenen כידון durch das gebräuchlichere חרב annimmt. Solche Ersetzungen lassen sich auch sonst beobachten[2].

Die Vermutung, Jos 5,13-15 sei das Fragment einer Ueberlieferung, die die Beauftragung Josuas zur Eroberung von Ai (beachte das "in Jericho") enthielt, wobei diese Beauftragung durch die Ueberreichung eines Sichelschwerts bekräftigt wurde[3], ist nichts als eine Vermutung.

In Ez 30,20-26 ist das Motiv hingegen eindeutig belegt. In diesem aus dem Jahre 588/87 v.Chr. stammenden Spruch (vgl. Ez 29,1) wird dem Pharao Hofra (= Apries, 589-570 v. Chr.), der Nebukadnezar in Palästina entgegen-

---

1) Das würde der heutigen Stellung von Jos 5,13-15 entsprechen, die es von der Ai-Sage getrennt vor die Jericho-Legende stellt. Da nach Jos 5,13 die Beauftragung aber "in Jericho" erfolgte, kann sie sich ursprünglich nicht auf die ganze Landnahme sondern nur auf die Einnahme von Ai und evt. noch das Folgende bezogen haben. Allerdings bleibt dann die Frage offen, wie das Stück an seinen heutigen Platz geraten ist.

2) Das nur zweimal belegte חרץ II in 2 Sam 5,24 ersetzt 1 Chr 14,15 durch das gewöhnliche יצא במלחמה, das Hapax legomenon מנענעים in 2 Sam 6,5 durch das in nachexilischen Texten zwölfmal belegte מצלתים (1 Chr 13,8; vgl. 15,28), die singulären מפזז ומכרכר in 2 Sam 6,16 durch die verständlicheren מרקד ומשחק. Mit Hilfe der zweifarbigen Synopsen von Abba Bendavid, Parallels in the Bible (Jerusalem 1965-1969) liessen sich leicht viele weitere solcher Fälle zusammenstellen. Sie zeigen, dass die Ersetzung alter, seltener Ausdrücke durch gängige und bekannte durchaus geläufig war.

3) Der Vorstellung von Jos 5,13 analog ist das Bild auf den Stelen Abb.33 und 34. Auf Abb.34 steht Ramses II. barfuss vor dem Gott mit gezücktem Schwert. Der Text dieser Stele (vgl. S. 70) redet dann allerdings von der Uebergabe des Schwertes. Da die Erzählung in Jos 5,13ff. im Gegensatz zum Bildschmuck der Stelen sich kaum auf die Schilderung einer einzelnen Szene beschränkt haben dürfte, liegt die Annahme einer (heute verlorenen) Beauftragung durch die Uebergabe des Sichelschwertes nahe.

trat (vgl. 2 Kön 24,7; Jer 37,5-11; Ez 29,1-32,21) das Zerbrechen seines Arms und dem König von Babylon die Stärkung des seinen angekündigt[1]. In diesem Zusammenhang teilt Jahwe auch mit, dass er sein Schwert (חרב) dem König von Babylon übergeben werde (Ez 30,24 und 25). Der wird es gegen Aegypten ausstrecken (נטה) (V.25; vgl. Anhang II) und Jahwe wird Aegypten unter die Völker zerstreuen (V. 26). Wenn Ezechiel den ägyptischen Brauch der Beauftragung zum Krieg durch die Ueberreichung eines Sichelschwerts (vgl. Abb.37 und S. 72 f.) vor Augen hat, dann haben wir es hier mit der polemischen Umkehrung dieses ägyptischen Theologumenons zu tun. Nicht der Pharao ist (wie er zu sein beansprucht; vgl. 2 Chr 35,21) von Gott mit Krieg und Sieg beauftragt, sondern sein Gegner, der König von Babylon. Wie Josua (Jos 8,18.26) soll er sein Schwert gegen Aegypten ausstrecken und Jahwe wird Sieg verleihen.

So sehr die Vorstellung an ägyptische, resp. ägypto-phönizische Vorlagen erinnert, so dürfte sie im Gegensatz zu Jos 8,26 doch nicht direkt von solchen abhängig sein. Statt des כידון erscheint das gerade Schwert (חרב), und das Ausstrecken des Schwertes ist nicht mit dem "Schlagen" der Feinde sondern mit ihrer Zerstreuung verbunden. So möchte ich Ez 30,24 ff., wenn die Wurzeln der dahinter stehenden Vorstellungen letztlich auch in Aegypten gesucht werden müssen, in der vorliegenden Form lieber als Bestandteil der vorderasiatisch-ägyptischen Koinè von Siegesriten und -symbolen betrachten[2], von denen schon oben, Anm. 1 S. 47-49, die Rede war.

---

1) Zum Spruch als ganzem vgl. die Kommentare von Fohrer (173-174), Eichrodt (287-290) und Zimmerli (740-746).

2) Zur Uebergabe von Pfeil und Bogen als Beauftragung zum Krieg und als Unterpfand göttlicher Hilfe im Kampf aus aus Assyrien vgl. Keel, AOB Ps Abb.297.

II

DIE ERHOBENEN HAENDE DES MOSE

(Ex 17,8-13)



1. Die Geste(n) des Mose in Ex 17,8-13

Die erhobenen Hände des Mose[1], denen die Israeliten in Ex 17,8-13 ihren Sieg über Amalek verdanken, werden von den Exegeten in der Regel als einzige Parallele zu Jos 8,18.26 angeführt[2]. Wie Josua das Sichelschwert ausstreckt bis (nach der oben vorgetragenen Deutung) das Kriegsvolk die Leute von Ai gebannt hat, so streckt Mose seine Arme aus, bis Josua und das Kriegsvolk die Amalekiter geschlagen haben[3].

Besonders eng wäre die Parallele, wenn Mose, wie V. 9 sagt, bei dieser Gelegenheit mit dem Gottesstab in der Hand vorgestellt worden wäre. Der Gottesstab wird im fol-

---

1) Genau genommen ist nur in V. 12 von den beiden Händen die Rede.

2) Z.B. Schulz, Das Buch Josue 29; Noth, Das Buch Josua 51; Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth 59; Fritz, Israel in der Wüste 58 Anm. 14. Grønbaek (Juda und Amalek 33) findet, 1 Sam 7,7-14 (Dtr) sei eine genauere Parallele zu Ex 17 als Jos 8. Josua würde in Jos 8 kriegerische Funktionen ausüben, was bei Mose (Ex 17) und Sam (1 Sam 7) nicht der Fall sei. Versteht Grønbaek das Ausstrecken des Sichelschwerts als Signal ? Die erhobenen Hände des Mose versteht er jedenfalls als Segensgestus. Mose führt den Israeliten Kraft zu, die von Jahwe kommt (a.a.O. 43). Aber selbst bei dieser fraglichen Deutung bestehen zwischen Ex 17 und 1 Sam 7 merkliche Differenzen. In Ex 17 wirkt Mose (wie immer der Ursprung seines Einflusses vorgestellt wird) direkt auf das Volk, resp. auf Josua ein, während Samuel, der in 1 Sam 7 mit Opfer und Gebet auf Gott einwirkt (der dann selber eingreift), nur indirekt (über Gott) auf das Kampfgeschehen Einfluss nimmt.

3) Auch von dieser Parallele her ist die oben S. 80 vorgetragene Deutung von Jos 8,26 wahrscheinlich.

genden allerdings nicht mehr genannt[1], vor allem aber ist es nach V. 12 für den Erfolg wesentlich, die *beiden* Hände des Mose erhoben zu halten. Wenn es auf den Gottesstab ankäme, würde eine Hand genügen.

Wir haben also mindestens zwei Vorstellungen : Mose streckt die *eine Hand mit dem Stab* aus und Mose erhebt die *beiden Hände ohne Stab*. Wenn wir der Tatsache, dass in V. 11 der *Stab nicht* genannt und nur von *einer Hand* die Rede ist, ihr ganzes Gewicht lassen, haben wir sogar drei Varianten. Der Samaritanus und alle Versionen lesen in V. 11 zwar "seine Hände", aber da es sich dabei wohl um eine Angleichung an V. 12 und also um eine lectio facilior handelt, entkräftet sie die Lesart des masoretischen Textes nicht ohne weiteres[2]. Immerhin ist, wenn wir den in Anmerkung 1 beschriebenen Sachverhalt beachten, denkbar, dass in V. 11 an die Hand mit dem Stab gedacht ist, ohne dass dieser nochmals erwähnt wird[3]. Der Stab aber dürfte

---

1) Noth, Das zweite Buch Mose 113; das Argument ist allerdings nicht allzu gewichtig. In Ex 14 ist in V. 16E auch vom Stab, in V. 21a.26.27E auch nur noch von der Hand des Mose die Rede; vgl. Anhang II .

2) Die Bemerkung von Fritz (Israel in der Wüste 60 Anm.23): Da in "Ex 17,8-13 stets von den beiden Händen des Mose die Rede ist, wird in Ex 17,11 zweimal ידיו anstelle von ידו zu lesen sein" muss als Beispiel wenig sorgfältigen Umgangs mit dem Text gewertet werden, denn von den "Händen" im Plural resp. Dual ist in 17,8-13 nicht "stets" sondern nur in V. 12 die Rede. Es steht also genau genommen V. 11 gegen V. 12.

3) So z.B. Grønbaek, Juda und Amalek 32. Die Möglichkeit, dass auch in Ex 14E von zwei verschiedenen Gesten die Rede ist, kann allerdings nicht ganz ausgeschlossen werden, wenn sie auch wenig wahrscheinlich ist. Die Erhebung des Stabes (Ex 14,16) und die Erhebung der Hand (14,21a, 26a, 27a), die die gewaltige Hand Jahwes (14,31) vergegenwärtigen könnte, sind vielleicht als Varianten zu betrachten, vgl. Anhang II .

so gut wie sicher bei der Verbindung von 17,3-6 (besonders V. 5!) mit 17,8-13 in den zweiten Abschnitt hineingerutscht sein. Der Singular in 17,11 wäre dann eine Angleichung an 17,9. Diese Angleichung kam dann in 17,12 angesichts von Aaron und Hur zum Stillstand, die E oder ein späterer Redaktor nicht zu eliminieren wagte. Im folgenden gilt unsere Aufmerksamkeit also den beiden erhobenen Händen, die innerhalb der Ueberlieferung von Ex 17,8-13 als ursprünglich zu betrachten und in Ex 17,12 auch mit dem Stein verbunden sind, auf dem Mose gesessen haben soll. Dieser Stein dürfte (evt. zusammen mit dem in V. 15 genannten Altar) den Haftpunkt für die älteste Version gebildet haben[1].

Was die Beziehungen zwischen Jos 8,18.26 und Ex 17,12 anbelangt, so ist von der Verschiedenheit der beiden Gesten (mit der einen Hand ausgestrecktes Sichelschwert; erhobene Hände) abgesehen, ein weiterer beachtenswerter Unterschied festzustellen. Josua handelt auf Geheiss Jahwes (Jos 8,18). Mose bestimmt das Kampfgeschehen aus eigener Initiative, anscheinend kraft seiner numinosen Fähigkeiten[2]. Ob sich in diesem Unterschied eine betont höhere

---

1) Zur Frage, ob der Stein geradezu traditionsbildend gewirkt hat, wie Noth (Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch 132) annimmt, vgl. unten S.107.Fritz (Israel in der Wüste 56) legt Wert darauf, zwischen Sitz-Stein und Altar zu unterscheiden.

2) Noth, Das zweite Buch Mose 114. Die numinosen Fähigkeiten rücken Mose hier in die Nähe der älteren Propheten des Nordreiches, besonders Elia's und Elischa's, die nach der Ueberlieferung zu allerhand wunderbaren Taten befähigt waren. Für E, dem die Propheten soviel bedeuten und der in Mose ihren Prototyp sieht (vgl. dazu Keel/Küchler, Synoptische Texte aus der Genesis II,33-38), ist auch Mose ein Wundertäter und zwar "bis an die Grenze des Magiers" (von Rad, Theologie des Alten Testaments I 305). Aus diesem Grund möchte man Ex 17,8-16 gerne für E buchen. Typisch E ist übrigens auch der Hinweis auf eine schriftliche Quelle in V. 14 (Weiser, Einleitung in das Alte Testament 108 f.). Da die Wohnge-

Wertschätzung des Mose gegenüber Josua, ein weniger auf Jahwe-Zentrik bedachter, volkstümlicherer Ueberlieferungskreis oder einfach eine archaischere Zeit kundtut, ist kaum zu entscheiden. Vielleicht haben alle vier Faktoren zusammengewirkt.

Denkbar ist aber auch, dass die beiden Gesten aller vordergründigen Aehnlichkeit und gleichen Wirkung zum Trotz von sehr verschiedener Art sind. Das ausgestreckte Sichelschwert hat sich als eine Art Sakrament erwiesen, das als solches nur von Jahwe eingesetzt werden konnte. Die erhobenen Hände hingegen sind vielleicht nicht mehr als ein besonders feierlicher Gebets- und Segensgestus, dessen Gebrauch keiner göttlichen Initiative bedarf. Es wird noch darauf zurückzukommen sein.

Festzustehen scheint mir, dass die wirkkräftige Geste, die nach Ex 17,12 in dem lange währenden Ringen zwischen Amalek und Israel (Dtn 25,17-19; 1 Sam 15; 1 Sam 27,8; 30,1 ff.) den entscheidenden Ursieg Israels ermöglicht, wie das ausgestreckte Sichelschwert aus Aegypten stammt.

---

biete der Amalekiter aber südlich von Israel im Negev und im nördlichen Sinai lagen und die Geschichte eine dauernde Feinschaft zwischen Amalekitern und israelitischen Verbänden voraussetzt, ziehen es die neueren Exegeten vor, diese Ueberlieferung aus dem Süden J zuzuweisen (Grønbaek, Juda und Amalek 29; Fritz, Israel in der Wüste 12 f.; Stolz, Jahwes und Israels Kriege 97 und die dort genannten Autoren). Wenn die Ueberlieferung ursprünglich auch aus dem Süden stammt, machen mir die oben angeführten Punkte und die Rolle Josua's doch eine Ueberarbeitung im Nordreich und eine Zuweisung an E wahrscheinlich. Die ursprüngliche Negev-Ueberlieferung kann schon zur Zeit Sauls im Nordreich bekannt geworden sein (vgl. 1 Sam 15 und Grønbaek, a.a. O. 30). Ex 17,8-13 aufgrund von so allgemeinen Begriffen wie מחר; נצב; רום; כבד etc. J zuweisen zu wollen, wie Fritz (Israel in der Wüste 13 Anm. 17) das versucht, scheint mir verfehlt.

2. Die "erhobenen Hände" in Aegypten

In Israel sind die erhobenen Hände in diesem Kontext ebenso singulär wie das ausgestreckte Sichelschwert in Jos 8. In Aegypten gehören die Hände mit nach vorn gekehrten Handflächen zu den verbreitetsten Gesten. Sie bedeuten Verehrung, Lobpreis, Bitte, Segen, Schutz und Abwehr.

Die einzige mir bekannte Deutung des Ursprungs dieses Gestus stammt von Sainte Fare Garnot[1] : "Dans l'exhibition des mains ouvertes, le dieu trouve d'abord une garantie : celui qui l'invoque n'a pas d'armes, c'est un ami." Diese Deutung hat keine Anhaltspunkte in der Ikonographie. Fehlende feindliche Absichten scheint man seit ältester Zeit durch eine in der Hand gehaltene Feder oder einen Zweig kundgetan zu haben[2]. Sainte Fare Garnots Interpretation erklärt auch nicht den spätern Gebrauch des Gestus als Ausdruck der Verehrung und der Abwehr, ganz abgesehen davon, dass es weder vom Gott noch vom Beter her ein vordringliches Bedürfnis sein kann, das Fehlen jeder agressiven Absicht zu demonstrieren. Vielmehr scheint es sich von Haus aus um einen Gestus des Beschwörens gehandelt zu haben. Eine praehistorische Felsritzung zeigt eine Frau (?) in dieser Haltung vor einer sich aufrichtenden Schlange[3]. Von diesem Ursprung her erklärt sich auch die Ambivalenz des Gestus in historischer Zeit. Wenn man damit vor einen Gott tritt, beschwört man seine heilvolle Segensmacht, um an ihr teilzuhaben. Man lobt ihn, man segnet ihn (vgl. das

---

1) L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire 11 f.; H. Bonnet (Reallexikon 207) verzichtet auf eine Deutung.

2) Vgl. die Belege bei Clère, Fragments d'une nouvelle représentation 41 f.

3) Keel, AOB Ps Abb. 417.

hebräische ברך). Loben bedeutet nicht, "dass man nichts von Gott will - im Gegenteil : man will alles von ihm"[1]. Man beschwört seine Herrlichkeit, um an ihr teilzuhaben.

Wenn in Aegypten mit diesem Gestus nicht nur Begriffe des Lobens wie dwꜣ oder iꜣw sondern auch des Betens und Bittens wie twꜣ oder snm/snmḥ determiniert werden, hängt das mit der Form des ägyptischen Bittgebets zusammen. Dieses besteht in der Regel aus hymnischen Lobpreisungen und die eigentliche Bitte schliesst sich nur mit wenigen Worten an[2]. Der Beter beschwört alle guten Eigenschaften des Numens und nennt nur in einem knappen Schlussatz den Zweck dessetwegen er sie beschworen hat.

Die erhobenen Hände finden sich nicht nur bei Menschen. Mit diesem Gestus des Lobpreisens und Segnens steht nicht selten eine Göttin (oder ein Gott) hinter einem (andern) Gott oder dem König (Abb. 36 und 37)[3]. "Hinter" hat im Aegyptischen häufig den Beiklang von "schützend"[4]. Was die Hände betrifft ist allerdings fast ausnahmslos nur eine Hand mit nach vorn gekehrter Handfläche erhoben, die andere hält das Lebenszeichen (Anch), das Uaszepter oder ein anderes Attribut göttlicher Macht und Würde[5].

---

1) Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion 489; vgl. Beyerlin, Die tôda der Heilsvergegenwärtigung 208-224.

2) Bonnet, Reallexikon 204; für Beispiele siehe Erman, Gebete eines ungerecht Verfolgten 19-36.

3) Selten steht in dieser Haltung ein Gott hinter einer Göttin (Calverley/Broome, Abydos III Taf. 45).

4) Erman/Grapow, Wörterbuch III S. 8 und 10.

5) Calverley/Broome, Abydos I, Taf. 4; III Taf. 14; Hughes, Medinet Habu VII Taf. 499, 515, 520-522 u.o.

Wo dieses fehlt ist die eine Hand erhoben, die andere legt sich auf oder um die Schultern des Gottes[1] oder stützt seinen Arm[2]. Gelegentlich sind die Arme der Göttin mit Flügeln ausgestattet, die sie dann schützend um den Gott legt, hinter dem sie steht[3].

Die Bedeutungsgleichheit des Gestus der erhobenen Hand mit dem der ausgebreiteten Flügel suggeriert auch Abb.44. Hinter dem vergöttlichten Ramses III. stehen der personifizierte Tempel von Medinet Habu und Nechbet in einer Mischgestalt von Geier und Uräus[4] über der oberägyptischen Lilie. Beide sichern dem König Schutz, Leben, Dauer, Herrschaft und Gedeihen zu, wie die zwischen dem König und den beiden Göttinnen angebrachten Hieroglyphen ausdrücklich sagen.

Dass bei den Göttinnen bloss eine Hand erhoben ist, braucht uns noch nicht an einen vom "Gebetsgestus" grundsätzlich verschiedenen Gestus denken zu lassen. Der Gestus, zu dem in der Regel beide Hände erhoben werden, wird von Menschen auch nur mit einer Hand ausgeführt, wenn die betreffenden in der andern Hand irgendetwas halten[5]. Dennoch scheint die eine erhobene Hand der Götter und Göttinnen eine wirkliche Variante der beiden erhobenen Hände zu sein, die die spezielle Bedeutung "Schutz, Segen" hat.

---

1) Calverley/Broome, Abydos I Taf. 4,5,15; III Taf. 1, 4,15,31,33 u.o.; Hughes, Medinet Habu VII Taf. 498.

2) Ebd. Taf. 512; Calverley/Broome, Abydos III Taf. 16.

3) Calverley/Broome, Abydos I Taf. 13 und 16; Keel, AOB Ps, Abb. 262. Diese Variante macht auch deutlich, dass die Göttin tatsächlich hinter dem Gott und nicht neben ihm steht, wie das Bild beim aperspektivischen Charakter der ägyptischen Zeichenkunst sonst auch verstanden werden könnte.

4) Zum geflügelten Uräus als Erscheinungsform der Nechbet vgl. Bonnet, Reallexikon 507.

5) Keel, AOB Ps, Abb. 132a, 372, 379; vgl. auch Abb. 50 dieser Arbeit.

Immerhin zeigt eine Inschrift von der Felsinsel Konosso nördlich der Insel Philae aus der Zeit Thutmosis IV., dass auch Gottheiten mit den beiden Händen erhoben vorgestellt werden können. Bei der Beschreibung eines Feldzugs gegen die Nubier sagt der König u.a.: "Nechbet, die Weisse von El Kab, sie befestigte den (Kriegs)Schmuck meiner Majestät, ihre beiden Hände waren hinter (mir), sie band für mich die neun Bogen"[1]. Die oberägyptische Geiergöttin, die nicht selten als Kriegsgöttin erscheint[2], ist hier wie auch sonst häufig und seit ältester Zeit menschengestaltig vorgestellt[3]. Mit erhobenen Händen segnet und schützt sie den König.

Die mit erhobener Hand, resp. erhobenen Händen schützende Göttin ist von Aegypten her in die syrische Ikonographie eingedrungen. Abb. 45 zeigt einen syrischen Fürsten[4] von ägyptischen Schutz- und Segenssymbolen umgeben[5]. Das Lebenszeichen ist hier nicht der Göttin in die Hand gegeben, sondern zwischen ihr und dem Fürsten in den freien Raum gesetzt. Wahrscheinlich hat man in Syrien die beiden erhobenen Hände als so typisch empfunden, dass man sie auch in diesem Kontext, wo in Aegypten in der Regel

---

1) Aegyptischer Text : nḫb.t ḥḏ.t nḫn smn.n.f(sic!) ẖkrw ḥm.ỉ ʿwj.s hꜣ(ỉ) dmꜣ.s n.ỉ pḏ.t 9 dmd; Text : de Morgan, Catalogue des monuments I,1, S.67 Z.15; Uebersetzung bei Breasted, Ancient Records II, § 828.

2) Vgl. Abb. 23,49 und 56. H. Bonnet (Reallexikon 507 f.) wird dem Sachverhalt nicht ganz gerecht, wenn er statuiert : "Nur vereinzelt brechen kriegerische Eigenschaften der Göttin auf".

3) Ebd., S. 508.

4) Es ist wenig wahrscheinlich, dass es sich um einen Gott handelt, da alle diesbezüglichen Attribute fehlen.

5) Aehnliche Bilder bei Frankfort, Cylinder Seals Taf. 41r, 44q. Der ägyptische Gestus ist vom babylonischen zu unterscheiden, bei dem die Handflächen nicht nach vorn sondern einander zugekehrt sind. Was bei Werken der

nur die eine Hand erscheint, nicht missen wollte. Ueber dem Fürsten schwebt mit ausgebreiteten Flügeln der göttliche Falke (oder Geier?).

Die Herkunft des Gestus der erhobenen Hände von der Beschwörung, wie sie oben vermutet wurde, macht nicht nur seine Verwendung zum Segnen sondern auch die zur Abwehr des Bösen verständlich. Aegypten kennt seit dem alten Reich einen deutlich apotropäischen Gestus : Zwei ausgestreckte Finger[1]. Mit ihnen wehrt man z.B. die Krokodile ab, wenn man mit der Rinderherde einen der zahlreichen Kanäle durchqueren muss, wie dies ein Relief aus der Mastaba des Ptahhetep (5. Dyn.) in Saqqara zeigt (Abb.46). Das Ausstrecken der Finger wird von Schimpfworten begleitet : "Du Schmutziger, möchtest du (wörtl. dein Herz) doch mit Wasserpflanzen zufrieden sein !" In der Mastaba des Anchmahor (6. Dyn.) trägt die gleiche Szene die Beischrift : "Abwehren des Krokodils"[2].

Abb.47 parallelisiert den apotropäischen Gestus der beiden ausgestreckten Finger mit den erhobenen Händen mit nach vorn gekehrten Handflächen, die hier auf diese Weise deutlich abwehrende Funktion bekommen.

Die Doppelbedeutung des Gestus, nämlich Lobpreis, Segen, Schutz einer- und Zurückweisung, Abwehr andererseits, kommt in einer Stelle der berühmten Siegeszusage Amons an

---

Flachbildkunst manchmal nicht ganz eindeutig ist, tritt bei vollplastischen Werken deutlich zutage.

1) Schäfer, Abwehren und Hinzeigen 151-154; wie die Arbeit von Schäfer zeigt, war der Gestus schon im Alten Reich weit verbreitet und es ist unmöglich mit G.A. Wainwright (Some Sea-Peoples 71-90, besonders 82 und 97 f.) in dieser Geste etwas für Seevölker kleinasiatischer Herkunft Typisches zu sehen; zum Gestus vgl. auch Müller, Darstellungen von Gebärden 108-111.

2) Wreszinski, Atlas III Taf. 52.

Thutmosis III. ganz klar zum Ausdruck. Der Gott spricht : "Die Arme meiner Majestät sind erhoben, um das Böse abzuwehren. Ich gewähre dir Schutz, mein Sohn, den Horus liebt"[1].

Schon im alten und mittleren Reich plazierte man hinter dem König beim Niederschlagen Schutz- und Segenszeichen oder -göttinnen (vgl. Abb. 23 und 24)[2]. Spätestens in der 18. Dyn. erscheinen in dieser Funktion auch Göttinnen mit der erhobenen Hand. Auf einer Stele am Weg von Assuan nach Philae ist es Anuket, die Göttin des Kataraktengebietes, die hinter Amenhotep III. steht, der vor Amon zwei Feinde niederschlägt (Abb.48). Auf einem Prunkschild Tutanchamons (Abb. 49)[3] nimmt die schon aus Abb. 44 bekannte Nechbet, diesmal in reiner Geiergestalt (vgl. Abb.23 und 27), diesen Platz ein. Auf der Inschrift Thutmosis IV. aus Konosso wurde sie vorgestellt, wie sie ihre Hände über den König hält, der nach Nubien in den Kampf zieht. Die oben (vgl. Abb. 44) angenommene Bedeutungsgleichheit der erhobenen Hände und der erhobenen Flügel bewährt sich auch hier.

---

1) Der ägyptische Text : ʿwj ḥm.ỉ ḥr ḥrt sḥrỉ d̲w.t dỉ.ỉ ḥwt.k sꜣ.i mrr Ḥr; de Buck, Egyptian Readingbook 57, Z. 1 f.; Uebersetzung bei Erman, Die Literatur der Aegypter 322.

2) Gardiner/Peet, Inscriptions of Sinai I, Taf. I, Abb. 2 zeigt eine Göttin mit Uas und Anch hinter Djoser-Teti (Sechemchet) beim Niederschlagen; bei de Morgan, Fouilles à Dahchour Taf. XXI steht hinter dem siegreichen König das personifizierte Lebenszeichen, das den Wedel hält, der Schatten und Schutz bedeutet.

3) Der Umstand, dass hier statt der traditionellen Feinde zwei Löwen niedergeschlagen werden, zeigt, wie sinnbildhaft dieses Motiv des Niederschlagens zu verstehen ist (vgl. auch Keel, AOB Ps, Abb.399a und die dazugehörige Legende).

Auf dem Bruchstück einer Goldfolie Tutanchamons tritt an die Stelle der Göttin die "Grosse Gemahlin des Königs, Anchesamun" (Abb.50)[1]. Zwischen dem König und seiner Gemahlin steht : "Aller Schutz und alles Leben sind hinter ihm, wie (hinter) Reʿ". Dem König gegenüber erhebt der "Gottesvater Eje" anbetend seine Linke. Seine Rechte hält die Straussenfeder (mȝʿt), die regelmässig in der Hand der Königsöhne und des Veziers zu sehen ist[2].

Ch. Desroches-Noblecourt meint, der einflussreiche Eje würde sich hier vor dem jungen Tutanchamun die Rolle Amons anmassen, vor dem der König die Feinde niederschlägt (vgl. Abb.48). "Die Kühnheit des "Gottesvaters" Eje, auf diese Weise den dem höchsten Gott gebührenden Platz einzunehmen, ist ohnegleichen"[3]. Aber das Erstaunen und die Entrüstung Desroches-Noblecourts sind ganz unangebracht. Weder die Attribute noch die Haltung Ejes weisen auf ein solches Ansinnen hin. Vielmehr ist diese Darstellung den drei Felsstelen Amenemopet's, der unter Seti I. Vizekönig von Kusch war, an die Seite zu stellen. Alle drei finden sich am Weg von Assuan nach Philae und zeigen den hohen Beamten in anbetender Haltung vor dem König beim Niederschlagen (Abb.51)[4]. Es wurde bereits darauf hingewiesen[5], dass das Motiv des Niederschlagens im neuen Reich zu einer Art Andachtsbild geworden ist, das man gern auf klei-

1) Auch unter Thutmosis IV. (Lepsius, Denkmäler V, Taf. 69e), Amenhotep III. (Matouk, Corpus Abb.490) und Achenaten (Cooney, Amarna Reliefs 82) ist die königliche Gemahlin hinter dem König zu sehen, der seine Feinde niederschlägt, in allen drei Fällen aber ohne die für Abb.50 typische Armhaltung.

2) Keel, AOB Ps, Abb.132a, 328a.

3) Desroches-Noblecourt, Tut-ench-Amun 202.

4) De Morgan, Catalogue des monuments I,1, S. 20, Nr. 123 und 124; S. 28, Nr. 5.

5) Siehe oben S. 54 letzter Abschnitt.

nen Stelen anbrachte, wobei der "Stifter" (oder derjenige, für den man es stiftete) mit abgebildet wurde (Abb.52).

Eine interessante Variante dieses Motivs ist kürzlich auf dem Tell Masos (chirbet el-meschâsch), ca. 15 km ost-südöstlich von Beerscheba, auf der Nordseite des Nachal Beerscheba, gefunden worden (Abb.53). Der Skarabäus, der von den Ausgräbern Seti II. Merneptah (User-cheperu-Reʿ Setep-en Reʿ; 1220-1214 v. Chr.) zugewiesen wird, und der als Oberflächenfund sichergestellt wurde, stammt wahrscheinlich aus einer der vom 13. - 11. Jh.v.Chr. reichenden Schichten, die als frühisraelitisch bezeichnet werden[1].

Das Sinnbild des Pharao beim Niederschlagen ist auf Skarabäen, die in Palästina gefunden wurden, nicht selten[2]. Für die Figur hinter dem Pharao wüsste ich allerdings keine genaue Parallele. Im Gegensatz zu den Göttinnen auf Abb. 48 und 49 und der Königin auf Abb.50 weist die Gestalt auf Abb.53 keinerlei Attribute auf, die eine Identifikation als Gottheit oder als Königin erlauben würden. Es muss sich um einen gewöhnlichen Menschen handeln. Angesichts der Ambivalenz des Gestus der erhobenen Hände kann sie einen (weiteren) Feind, der als nächster niedergeschlagen werden soll, darstellen[3], oder sie kann (was mir wahrscheinlicher scheint) eine "Stifterfigur" sein, wie sie auf den Abb.51 und 52 zu sehen ist[4]. Dass sie entgegen der Regel nicht dem Pharao gegenüber sondern hinter ihm steht, dürfte

---

1) (Aharoni), Excavations in the Negev 13; Aharoni/Kempinski/Fritz, Tel Masos 243; Dieselben, Vorbericht 203.

2) Rowe, A Catalogue Taf. XV, Nr. 578 (=unsere Abb.29); Taf. XVII, Nr. 669-672; Albright, Tell Bet Mirsim T I 51 Abb.9; Tufnell, Lachish IV Taf. 36, Nr. 243; Taf.39, Nr. 391; Schumacher, Tell el-Mutesellim Taf. 27g.

3) Aus dem mittleren Reich gibt es eine Darstellung, die den König beim Niederschlagen zeigt, während weitere Opfer darauf warten, ebenfalls hingerichtet zu werden (Habachi, King Nebhetepre 39, Abb.17). Für das alte Reich wäre auf Abb.24 hinzuweisen. Aus dem neuen Reich wüsste ich aber nichts ähnliches anzuführen.

4) Auf den Abb.51 und 52 kniet der "Stifter". Er kann aber

mit der Form des Skarabäus zusammenhängen. (vgl. Wolf, Das Schöne Fest, Blatt : Westwand, Szene 3)

3. Die ägyptische Ikonographie und Ex 17,12

Die Präsenz Aegyptens in der Gegend von Timna noch während der Herrschaft Ramses' III. (1204-1173 v.Chr.), des IV. (1173-1167 v.Chr.) und des V. (1167-1163 v.Chr.) ist gerade in letzter Zeit durch neue Funde eindrücklich dargetan worden[1]. Der Skarabäus von Abb.53 beweist, dass nicht nur das Motiv der erhobenen Hände sondern auch seine Verbindung mit dem des Niederschlagens Israeliten des 12. Jh. v.Chr. zugänglich war, und zwar auf ikonographischem Wege, der keinerlei Sprachkenntnisse voraussetzt.

Ex 17,8-16 wird allgemein als alte Lokaltradition aus dem Negev angesehen[2]. Angesichts der Häufigkeit der erhobenen Hände in Aegypten und der Einmaligkeit des Gestus von Ex 17,12 in Israel und angesichts der ins 12. Jh. hinabreichenden ägyptischen Anwesenheit daselbst, scheint es mir naheliegend, die erhobenen Hände des Mose auf ägyptischen Einfluss zurückzuführen. Das Motiv der erhobenen Hände allein würde eine solche Annahme vielleicht nicht rechtfertigen. Aber diese erscheinen in Ex 17,12 nicht vereinzelt sondern in Verbindung mit dem Motiv des Niederschlagens (Josua). Und diese Komposition dürfte so wenig wie die aus ausgestrecktem Sichelschwert und Niederschlagen in Jos 8 unabhängig voneinander in Aegypten und in Israel entstanden sein. Bei einer Abhängigkeit kommt aber nur diejenige Israels von Aegypten in Betracht.

---

auch stehend dargestellt werden (vgl. Abb.50 und de Morgan, Catalogue des monuments I, 1, S. 20, 124).

1) Lipschitz, Timnᶜa 158 und Taf. 27; Avner, Nahal Roded; Rothenberg, Timna 132, 163, 166 und 201.

2) Grønbaek, Juda und Amalek 27; Fritz, Israel in der Wüste 56; Stolz, Jahwes und Israels Kriege 97 und die dort in Anm.2 genannte Literatur.

Lässt sich genauer ermitteln, welche der oben genannten ägyptischen Kompositionen dem Sachverhalt von Ex 17, 8-13 am ehesten gerecht wird ? Von den Göttinnen (Königinnen) und Göttern (Abb.36-37), die segnend hinter dem siegreichen Pharao stehen, wird, wie gesagt, ziemlich konsequent bloss eine Hand erhoben[1]. Ex 17,12 legt aber Gewicht auf das Erheben beider Hände. Angesichts dieses Sachverhalts möchte ich als Vorbild der Tradition von Ex 17,8-13 eine Komposition aus anbetendem "Stifter" und triumphierendem Pharao annehmen (vgl. Abb.51 und 52), wie sie der Skarabäus aus Tell Masos (Abb.53) in Miniaturform zeigt[2].

---

1) In V. 11 ist, wie gesagt, nur von <u>einer</u> Hand des Mose die Rede (ידו). Falls dabei nicht an die Hand mit dem Stab (vgl. 17,9 und Ex 14,16.21 ff.) gedacht ist, könnte hier das Bild der Göttin, die mit der einen Hand erhoben hinter dem Pharao beim Niederschlagen steht (vgl. Abb.48), eingewirkt haben. Mose würde dann ähnlich wie Josua in Jos 8,18.26 eine Stelle einnehmen, die in Aegypten von einer Gottheit eingenommen zu werden pflegt.

2) Es ist zwar selbstverständlich, aber um allen Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich doch ausdrücklich betonen, dass ich nicht der Ansicht bin, Ex 17,12 stehe in einem direkten Zusammenhang mit diesem konkreten Skarabäus. Nur die darauf abgebildete ikonographische Komposition hat meines Erachtens auf die atl Stelle einen bestimmenden Einfluss ausgeübt. Sie kann den im Negev siedelnden Stämmen durch vielerlei Medien bekannt geworden sein (Stelen, Felsritzungen, Skarabäen, Metallarbeiten u.a.). Angesichts der Tatsache, dass sich in der Regel nur klägliche Reste des einst vorhandenen Materials über die Jahrtausende erhalten haben und angesichts des stereotypen Charakters des Kunsthandwerks im allgemeinen und des altorientalischen im besonderen, darf man Einzelfunde, wie den Skarabäus vom Tell Masos, mit einigem Recht als einziges erhaltenes Muster einer ganzen dereinst existierenden Kollektion betrachten. Gelegentlich geben uns literarische Nachrichten einen Hinweis darauf, wieviel verloren gegangen ist. So schreibt der König von Jerusalem an Achenaten (?) : "Siehe, der König hat gesetzt seinen Namen im Lande von Urusalim auf ewig" (Knudtzon, El-Amarna-Tafeln Nr. 287 Z. 60-61). K.H.Bernhardt deutet diese Stelle wohl richtig "auf das durch Aufrich-

Es wurde eingangs dieses Kapitels die Frage aufgeworfen, ob Mose in Ex 17,12 betend dargestellt werde oder ob M. Noth recht zu geben sei, der sagt : "Die Wirkung des Händeerhebens erscheint in der Erzählung auffällig unpersönlich-magisch"[1]. Eine Herleitung vom ägyptischen Gebets- und Segensgestus - sollte man meinen - begünstige die Deutung als Gebetsgestus. Aber dem ägyptischen Gebetsgestus inhäriert von Hause aus ein beschwörender Zug. Und was die Schilderung in Ex 17,8-13 betrifft, bemerkt Noth zu Recht : "Nichts deutet darauf hin, dass das Händeerheben im Sinne eines Gebetsgestus verstanden werden solle"[2]. Das Hebräische verfügt über eine Reihe von Begriffen und Wendungen, die den Vorgang des Betens unzweideutig beschreiben[3]. Die Ueberlegenheit Israels hängt in Ex 17,8-13 einzig von der, resp. den erhobenen Händen des Mose ab.

Wenn Ex 17,12 von der ägyptischen Komposition aus "triumphierendem Pharao" und "betendem Stifter" abhängt, hat Israel das Bild allerdings missverstanden. Erstens wird das ägyptische Sinnbild fälschlicherweise historisierend gedeutet. Zweitens erhöht und festigt der "Stifter" im Gegensatz zu den Schutzgöttinnen keineswegs die Siegesmacht des Pharao sondern beschwört die bereits gesicherte und gefestigte Siegesmacht für seine Zwecke.

---

tung von Stelen dokumentierte Besitzrecht des ägyptischen Königs" (Amenophis IV. und Psalm 104, S. 203). Von diesen Stelen hat sich wie von vielen andern literarisch dokumentierten Monumenten bis heute keine (archäologische) Spur gefunden und noch viele andere dürften verschwunden sein, ohne literarische oder archäologische Spuren zu hinterlassen.

1) Das zweite Buch Mose 114.

2) Ebd.

3) Durch das Gebet und das Opfer Samuels wird die Philisterschlacht in 1 Sam 7 entschieden. Von beiden ist ganz unmissverständlich die Rede (1 Sam 7,9). Dabei wird in 1 Sam 7, wie gesagt, auch der Sieg auf andere Art verwirklicht als in Jos 8 und Ex 17. Samuel wendet sich an

Diese Missverständnisse erhärten die bereits angedeutete Auffassung, dass das Motiv nicht auf literarischem, sondern auf ikonographischem Wege in die israelitische Ueberlieferung Eingang gefunden habe. Den "Stifter" mit beschwörend erhobenen Händen identifizierte man dabei mit Mose, den triumphierenden Pharao mit dem siegreichen Protagonisten (Ex 17,13)[1], der Amalek vernichtend geschlagen hatte[2]. Die Art, die erhobenen Hände des Mose zu schildern, ohne den Gestus auch nur andeutungsweise als Gebets-, Segens- oder Zaubergestus zu charakterisieren, erklärt sich am besten, wenn die Schöpfer der Ueberlieferung ein Bild vor Augen hatten, das diesen Gestus zeigte, dessen Sinn ihnen nicht völlig durchsichtig war und das gerade deshalb einen numinosen Zug erhielt. Dieses Bild mag mit einer historischen Erinnerung an eine harte Auseinandersetzung mit Amalek[3] verbunden worden sein.

Aus dieser Verbindung erklärt sich aber noch nicht der Zug, dass Mose's Hände schwer geworden seien und er sich auf einen Stein gesetzt hätte, wobei Aaron und Hur seine Arme stützten. Da der Zusammenstoss mit den Amalekitern als hart und langwierig[4] in Erinnerung war, lag der Gedanke der Ermüdung nahe, besonders, wenn die Komposition,

---

Jahwe und dieser verwirrt die Philister durch gewaltige Donnerschläge.

1) Wie A. Alt in seinem Aufsatz "Josua" wahrscheinlich gemacht hat, war der historische Josua charismatischer Führer des Stammes Ephraim (Jos 17,14-18). Er dürfte als Prototyp eines Anführers im Krieg in unsern Text hineingekommen sein (vgl. im einzelnen : Fritz, Israel in der Wüste 58-60).

2) Vgl. dazu Guillaume, The Use of חלש 91; zu לפי חרב vgl. oben S. 77 Anm. 1.

3) Grønbaek, Juda und Amalek.

4) Vielleicht handelte es sich ursprünglich gar um eine Niederlage Israels (vgl. Dtn 25,17-19; 1 Sam 15,2).

die die Entstehung der Ueberlieferung beeinflusste, den Mann mit den erhobenen Armen in der unbequemen Stellung der "Stifter" auf den Abb.51 und 52 zeigte. Aber wahrscheinlicher scheint mir doch, dass in diesem - und nur in diesem - bestimmten Punkt ein thronförmiger Steinblock auf dem Hügel, mit dem die Erinnerung an die Amalekiterschlacht verbunden war, traditionsbildend gewirkt hat[1]. Er mag zur Erklärung Anlass gegeben haben, Mose sei beim Erheben der Hände müde geworden und hätte sich auf ihn gesetzt. Da bei solcher Ermüdung die Hände notwendig zuerst betroffen werden, musste man auch noch erklären, wie sie den ganzen Tag erhoben bleiben konnten. Um sie zu stützen wurden Aaron und Hur eingeführt. Zu welchem Zeitpunkt das geschah und warum gerade sie und ob sie Vorgänger hatten, die sie verdrängten, kann hier nicht diskutiert werden[2].

Die Ueberlieferung, die aus der Erinnerung an einen harten Zusammenstoss Israels mit Amalek, aus der ägyptischen Komposition der "erhobenen Hände" und des "Nieder-

---

1) M. Noth (Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch 132) scheint mir zu weit zu gehen, wenn er sagt, dass sich auf dem Hügel der Amalekiterschlacht "ein auffälliger Stein befand, dessen Form auf die Vorstellung führte, dass er einmal als Sitz gedient haben müsse. Von da aus entfaltete sich der Gedanke an eine von hier ausgegangene siegverleihende "Macht"-Wirkung, deren notwendige Ausdehnung über die Zeit eines ganzen Tages die Beschaffung eines Sitzes für ihren Träger notwendig gemacht hatte." Der Stein entlässt hier etwas zu viel aus sich. Man ist heute von der Vorstellung abgekommen, dass ein auffälliger Stein ganze Bilder oder gar Geschichten hervorbringe. Er kann ihnen als Haftpunkt dienen, mehr nicht (vgl. dazu Sabourin, L'étiologie biblique, und die von Richter, Exegese 155 Anm. 17 genannte Literatur).

2) Vgl. dazu Fritz, Israel in der Wüste; zu Aaron S. 60 bis 62; zu Hur S. 62.

schlagens" und aus dem thronförmigen Stein erwachsen ist, dürfte zur Zeit Sauls (vgl. 1 Sam 15) oder Davids (1 Sam 27,8 f.; 30) ins Nordreich gelangt sein, wo schon früh der Name Josuas eingefügt wurde. Auf E, der 17,8-13 mit 17,3-6 verknüpfte, könnte das ומטה האלהים בידי in V. 9 und der Singular ידו in V. 11 (vgl. 17,5) zurückgehen. So ungefähr mag man sich das Entstehen und Wachsen der Ueberlieferung vorstellen, ohne vom Bereich des Wahrscheinlichen in den des bloss auch noch irgendwie Möglichen abzusinken.

Anhangweise sei noch auf den Gestus des ausgestreckten Zeigefingers in Assyrien hingewiesen, der ähnlich ambivalente Bedeutung besessen hat, wie die erhobenen Hände mit nach vorn gekehrten Handflächen in Aegypten. Man legt diesem assyrischen Gestus gerne einseitig apotropäische Bedeutung bei[1]. Diese Deutung erklärt aber schlecht seine häufige Verbindung mit Gebetshaltungen (Abb.54)[2]. Vielmehr dürfte es sich, wie bei den erhobenen Händen in Aegypten von Hause aus um eine beschwörende Gebärde handeln, die sowohl lobend-segnende als auch schädlich-apotropäische Bedeutung haben kann. Die letztere wird nicht nur durch die Ikonographie (Abb.55) sondern auch durch ein Gebet eines Königs Tukultininurta an Assur belegt. Der König klagt über die Feinde : "Um die Truppen Assurs zu zersprengen, haben sie ihren bösen Finger ausgestreckt"[3].

---

1) Schmökel, Ur, Assur und Babylon 282.

2) Pritchard, ANEP Nr. 442, 453, 535, 576, 625; Strommenger/Hirmer, Fünf Jahrtausende Mesopotamien Abb.188 oben, 190 Mitte rechts, 191 oben.

3) Gressmann, AOT 264; zum Ganzen vgl. Keel, AOB Ps 290 f.

In Jes 59,8 stehen "Fingerausstrecken" verbunden mit און - Reden parallel zu einem Joch, das auf die Menschen gelegt wird. Man wird der Bedeutung dieses Fingerzeigens kaum gerecht, wenn man mit den neueren Kommentaren darin nur eine Geste des Spottes sieht[1]. Vielmehr legt die Parallelisierung mit "Joch" nahe, dabei an ein Binden und Tyrannisieren zu denken, wie es den Frauen in Ez 13,17-23 zur Last gelegt wird[2].

---

1) Fohrer, Das Buch Jesaja III 211 ("das höhnische Ausstrecken des Fingers (vgl. Spr 6,13) und das verleumderische Unheilreden über den Bedrängten oder Ruinierten"); Westermann, Das Buch Jesaja 270 ("also die Geste des Verspottens und das Wort des Verleumdens"); Mc Kenzie, Second Isaiah 165 ("insulting gesture"). Man muss ja און nicht mit Mowinckel ('Awän und die individuellen Klagepsalmen) immer und überall als Schadenzauber verstehen wollen, aber warum און - Reden in Jes 58,9 gerade Verleumden heissen soll (Fohrer, Westermann) ist auch nicht einsichtig.

2) In Spr 6,12-15 dürfte hingegen an geheimes Verabreden usw. eines Intriganten gedacht sein.



III

DAS SCHIESSEN UND SCHLAGEN AUF GEHEISS DES ELISCHA

(2 Kön 13,14-19)



Die Gesten von Jos 8,26 und Ex 17,12 beeinflussen unmittelbar das Kampfgeschehen. Die beiden noch zu behandelnden Riten versuchen es zum voraus zu bestimmen.

2 Kön 13,14-19 ist eine Erzählung, die - ähnlich wie Ex 17,8-13 Mose - Elischa verherrlicht. Wie der Tod des Elischa herannaht, kommt der König von Israel[1] weinend zum Propheten, der für Israel soviel bedeutet wie ein ganzes Streitwagenkorps (2 Kön 13,14). Durch einen Ritus, den der Prophet den König ausführen lässt, und bei dem er ihm assistiert, macht er seine Segensmacht für Israel über seinen Tod hinaus wirksam. Dieser Ritus umfasst zwei parallele Vorgänge : Schiessen und Schlagen.

Die beiden Vorgänge finden sich als magisch-symbolische Riten des Sieges auch in der bekannten Sed-Fest-Folge Thutmosis III. in Karnak (Abb.56)[2]. Einmal ist da Seth, der den König beim Bogenschiessen unterstützt, daneben leiht ihm Horus seine Kraft, wie er mit einem Stab in die Luft schlägt[3]. Die beiden Handlungen werden in Gegenwart des Symbols einer Göttin vorgenommen. Die gekreuzten Pfeile weisen auf die Kriegsgöttin Neith[4]. Die Beischrift beim

---

1) Das "Joasch", das jetzt dabei steht, dürfte ein redaktioneller Einschub sein, da im folgenden immer nur vom "König" oder vom "König von Israel" die Rede ist. Der Redaktor dürfte diese Präzisierung der Annalennotiz von 1 Kön 13,24 f. entnommen haben (Schmitt, Elisa 82).

2) Im Gegensatz zu 2 Kön 13,18 wird beim Karnakrelief allerdings nicht mit einem Pfeilbündel sondern mit einem Stab geschlagen und zwar in die Luft und nicht auf den Boden. Zum Schlagen mit dem Pfeilbündel kann man auf die Nubier hinweisen, die auf zweien der Belagerungsbilder von Beni Hasan Pfeilbündel gegen die Verteidiger der Festung schwingen (Newberry, Beni Hasan II Taf. 5 und 15). Es ist die genaueste, wenn auch keine genaue, Entsprechung, die ich kenne.

3) Es scheint mir erwägenswert, ob Ps 110,2 nicht an einen ähnlichen Ritus denkt.

4) Bonnet, Reallexikon 513.

Symbol rechts, die wohl ḥḏ.t zu lesen ist, deutet aber auf El-Kab und seine Geiergöttin Nechbet, die den alten Beinamen "die Weisse von Nechen" führt[1]. Sie ist eine der Schutzgöttinnen des Königs und beschützt ihn als solche vor allem auch im Kampf[2]. Eindeutiger als die Pfeilstandarte ist die Bedeutung des Schiessens und Schlagens in die vier Richtungen. Es soll die Vernichtung der Feinde ringsum bewirken[3]. Der ptolemäische Festkalender von Edfu setzt den Ritus des Schiessens nach den vier Weltgegenden für den 1. Tjbi, den Tag der Thronbesteigung des Horus von Edfu und den Krönungstag des Pharao an[4].

Wie Abb.56 gehört auch Abb.57 zu einer Sed-Fest-Folge[5]. Auf diesen Relieffragmenten des Sed-Festes aus dem Sonnentempel des Ne-user-Re (5. Dyn.; 2425-2415 v.Chr.) wird zwar nicht das Schiessen dargestellt, aber der Pharao empfängt vom Sempriester Pfeile und Bogen, die dieser seinerseits vom Vorlesepriester erhalten hat. Die Waffen stammen, wie die Beischriften nahelegen, aus den Kapellen des Horus und des Seth[6], also jener Götter, die Thutmosis III. auf Abb.56 beim Schiessen und Schlagen assistieren.

---

1) Kees, Horus und Seth 21 f.

2) Vgl. Abb.23(?), 37, 49.

3) Kees, Horus und Seth 21; v. Bissing/Kees, Untersuchungen zu den Reliefs 107-109; Moret, Du caractère religieux de la royauté 106.

4) Brugsch, Drei Festkalender 13, Taf. VII 22-23.

5) Kees (Horus und Seth 21 Anm.4) findet weitere Hinweise auf rituelles Pfeilschiessen beim grossen thebanischen Minfest (vgl. Lepsius, Denkmäler Bd.VI Taf.163). Da das Sedfest zur Hauptsache aus Riten des Herrschaftsantritts besteht (Helck, Herkunft und Deutung 986), kann es nicht überraschen, einzelnen Elementen bei anderen Inthronisationsfeiern zu begegnen. Vgl. auch de Wit, Les Génies des Quatre Vents 37 f.

6) v. Bissing/Kees, Untersuchungen zu den Reliefs 107-108.

Es kann kein berechtigter Zweifel daran bestehen, dass sie dem Pharao überreicht werden, damit er die Pfeile im Laufe der Zeremonie (wahrscheinlich) nach den vier Himmelsrichtungen abschiesse.

Besser erhalten als das Relief des Ne-user-Re ist eine gut 1700 Jahre jüngere Darstellung über dem Eingang zu Raum V im Re-Harachti-Tempel[1] Taharqa's (25. Dyn.; 690-664 v.Chr.) in Karnak (Abb.58)[2]. Im Zentrum der Darstellung steht der Osirishügel mit der Heiligen Akazie[3]. Links davon schiesst die "Gottesgemahlin"[4] mit Pfeilen nach vier als Brote gestalteten Scheiben (im Text : bnw)[5]. Zwei davon tragen eine Beischrift oder wenigstens Reste einer solchen. Die untere zeigt Binse und Papyrus, die hier wohl für šmꜥ.w und mḥw, d.h. Ober- und Unterägypten, stehen. Die Beischrift zur darüberliegenden Scheibe tṯnw muss wohl das alte ṯḥnw "Libyen" bedeuten[6]. Die vier Scheiben

---

1) Porter/Moss, Topographical Bibliography II 220 und Plan XIX.

2) Wichtige Hinweise zur Deutung dieses Bildes verdanke ich Prof. J. Leclant, Paris.

3) Vgl. Vandier, Manuel II/2 579-581.

4) Sander-Hansen, Das Gottesweib; Bonnet, Reallexikon 256 f.; Leclant, Adoratrices; Ders., Recherches 353-386.

5) Prisse d'Avennes (Monuments égyptiens Taf.33) zeigt zwar nur drei, lässt aber erkennen, dass das Bild in der linken untern Ecke beschädigt ist. H. Schäfer (Kunst 168 Abb.149b) ergänzt zurecht eine vierte. Heute sind nur noch Teile der beiden mittleren Scheiben erhalten (vgl. Abb.58, Photo). Vielleicht handelt es sich um rollende Scheiben (vgl. O.F.Raum, The rolling target game in Africa (African Studies 12), Pretoria 1953, 175.

6) Prisse d'Avennes (a.a.O. Taf.32/1 = Leclant, Recherches Taf.48) zeigt eine andere Zeremonie vom gleichen Tempel und mit gleichem Inhalt, wie die von Abb.57. Die Götter der vier Weltgegenden Horus, Sobek, Sopdu und Dedun werden, jeder auf einem Knoten stehend, von der Gottesgemahlin zusammen mit einem je verschiedenen Priester getragen. Dabei ist Horus Aegypten, Sobek Libyen, Sopdu Asien und Dedun Nubien zugeordnet. Bei je-

dürften die vier "Länder" verkörpert haben, die für den Aegypter die Welt bedeuteten. Diese Interpretation wird durch die Beischrift über der schiessenden Gottesgemahlin bekräftigt : "Die Gottesgemahlin hat den Bogen ergriffen gegen Süden, Norden, Westen und Osten entsprechend seiner Abrechnung, die er ihr übergeben hat"[1].

Die "Abrechnung" dürfte eine solche des Osiris sein und die Bestrafung seiner Feinde meinen (vgl. den Grabhügel des Osiris im Zentrum des Bildes !). Das Ritual eines Kugelwerfens gegen Osirisfeinde vom Typ des Seth bietet ein unveröffentlichter Papyrus im Metropolitan Museum in New York[2].

Die vier Ausrufe beim Abschiessen der Pfeile, die auf Abb.58 links zu sehen sind, lassen allerdings eher an die Feinde des Sonnengottes denken. So wird z.B. der zweite Spruch als vom Sonnengott gesprochen eingeführt : "Meine Kinder sind Rebellen (sbj.w) mit Herzen, die gegen mich rebellieren"[3]. Von einem Pfeilschiessen gegen Apopis und die rebellischen Kinder des Reʿ weiss auch ein Text aus

---

dem Gott steht : "Möge Gott NN. auf seinem Knoten (Amulett) stehen, damit er ein Gemetzel mache und seinen Kummer verhänge unter denen..." (Sander-Hansen, Das Gottesweib 26 f.). Diese Parallele ist der Grund, warum ich die bei zwei Scheiben erhaltenen Zeichen auf Aegypten, resp. Libyen deute.

1) Uebersetzung nach J. Leclant (brieflich) und Sander-Hansen (Das Gottesweib 26).

2) L. 2379 (=35.9.21) Col. 26, 1 ff. 7 ff. Vgl. J.C.Goyon, Les Cultes d'Abydos à la Basse Epoque, in : Kêmi 18 (1968) 44 Anm.1; S. Schott, Aegyptische Quellen zum Plan des Sphinxtempels (Beiträge zur ägyptischen Bauforschung 10), Kairo-Wiesbaden 1970 60 Anm.52 f. Vgl. auch die Sprüche gegen Seth am Grabe des Osiris bei N. de G. Davies, The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis III, New York 1953, Taf.20.

3) Diese Uebersetzung von J.C. Goyon verdanke ich Prof. J. Leclant, Paris. Die Texte des Taharqa-Gebäudes sollen bearbeitet von R.A.Parker, J.C.Goyon und J.Leclant demnächst publiziert werden.

Esna[1].

Der Sinn der ganzen Szene dürfte sein : Der König und die Gottesgemahlin übernehmen von Osiris, resp. von Re‘, die Weltherrschaft, die sie verwirklichen[2] indem sie durch Pfeilschiessen und Kugelwerfen nach den vier Himmelsrichtungen alle (mythischen) Feinde der rechten Weltordnung[3] unschädlich machen.

Von Haus aus dürfte das Pfeilschiessen ein Kriegszauber gewesen sein[4] (vgl. Abb.27-28).

Da der König auf Abb.56 parallel zum Pfeilschiessen, mit dem Stab schlägt, kann man sich fragen, ob die Keule in der Hand des Königs auf Abb.58 diesem Ritus diene. Da die Haltung des Königs aber derjenigen beim Opferlauf ähnlich ist[5] und er bei diesem gelegentlich mit der Keule in der Hand erscheint, ohne dass der Gedanke an Schlagen naheläge[6], muss das nicht der Fall sein. Auf den Opferlauf weisen übrigens auch die drei übereinander angeordneten hinter dem König hin, die mit den verschiedensten Formen des Opferlaufs verbunden sind[7]. Die Haltung des

---

1) S. Sauneron, Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme (Esna 5), Le Caire 1962, 296.

2) J. Leclant (Recherches 68), der zu Abb.58 eine reiche Bibliographie bietet, bezeichnet das Abschiessen der vier Pfeile und das Werfen der vier Kugeln als "rites de domination du monde".

3) Zu ähnlichen Riten, die Anfeindungen verschiedenster Art abwehren sollen, vgl. Papyrus 10288 des Britischen Museums, Col. 2,14 ff. (unveröffentlicht, vgl. S. Schott, a.a.O., 60 Anm.51).

4) Helck, Herkunft und Deutung 988.

5) Bei den klassischen Darstellungen des Opferlaufs (Kees, Opfertanz Taf.1-7), berührt der König den Boden nur mit den Zehen, was ihm etwas Tänzerisches gibt. Auf Abb.58 setzt er den rechten Fuss ganz auf. Das erinnert an die Haltung beim Niederschlagen (Abb.22,24,25).

6) Kees, Opfertanz 149.

7) Ebd.151; Sander-Hansen, Das Gottesweib 26.

Opferlaufs wird den Eifer und die Freude zum Ausdruck bringen, mit denen der König seinen Auftrag erfüllt[1].

Ein Teil von Abb.56, nämlich das Bogenschiessen, ist schon von H. Gunkel mit Ps 18,35 in Beziehung gebracht worden[2]. Die ganze Szene kann aber mit noch mehr Recht zur Illustration von 2 Kön 13,14-19 beigezogen werden. Erstens haben in diesem Text die beiden Vorgänge auf dem Bild ihre Entsprechung. Und zweitens geht es bei der Szene nicht wie in Ps 18,35 (vgl. 144,1) um ein Unterweisen im Bogenschiessen, sondern wie in 2 Kön 13 um einen magisch-symbolischen Sieg über die Feinde des Königs.

Die Parallelität zwischen dem Karnak-Relief und 2 Kön 13,14-19 ruht auf der literarischen Einheitlichkeit des alttestamentlichen Textes. Gegen diese sind aber neulich eine Reihe von Argumenten geltend gemacht worden[3]:

1. Es wird ein Widerspruch zwischen dem völligen Sieg in V. 17 und dem nur teilweisen Erfolg der drei Siege in V. 19 konstatiert.
2. Die beiden Praktiken in den V. 14-17 und 18-19 würden nicht zueinander passen. In 15-17 würden magische Beeinflussung, in 18-19 ein mantischer Vorgang geschildert.
3. V. 17 ende mit einem Doppelzweier. Die folgenden Prosazeilen würden den wirkungsvollen Abschluss stören.
4. In V. 14-17 sei von Elischa, in 18-19 aber vom Gottesmann die Rede.

---

1) Bonnet, Reallexikon 559 f.

2) Die Psalmen 65. W. Baumgartner, ein Schüler Gunkel's, bemerkt dazu in seinem Aufsatz "Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel" (S.7) : "Gross war seine Freude, wenn er den Gott, der des Königs Hand beim Bogenschiessen führt (Ps 18,35)... auf den Denkmälern gefunden hatte".

3) Schmitt, Elisa 81; schon F. Schwally (Semitische Kriegsaltertümer I 22) redet von zwei Ueberlieferungen ohne diese Auffassung zu begründen. Er bringt a.a.O. 22 f. auch allerhand Beispiele für Pfeilzauber u.ä., die vom alten Schweden bis zum Mexiko Cholotls I. reichen. Mit einer ähnlich bunten Palette mehr oder weniger präziser Parallelen wartet auch G. Fohrer auf (Die symbolischen Handlungen der Propheten 24 f.).

Als Konsequenz dieser Beobachtungen dränge es sich auf, die V. 18-19 als spätere "Gottesmann"-Bearbeitung von den älteren V. 14-17 abzuheben.

Die für diese Scheidung angeführten Argumente haben nicht alle das gleiche Gewicht :

Zu 1) : Man könnte einwenden, dass ein auch noch so vollständiger Sieg noch kein gewonnener Krieg sei.

Zu 2) : Die Unterscheidung der beiden Vorgänge als magisch (V. 15-17) resp. mantisch ist unangemessen rational und künstlich. Das Schlagen ist an und für sich genauso magisch-symbolisch (vgl. Ez 6,11) wie das Schiessen. Die nach Ansicht des Elischa inadaequate Ausführung ist ein schlechtes Omen, wie die adaequate des Schiessens ein gutes ist. Eine rite ausgeführte magische Handlung beeinflusst die Zukunft gut, eine schlecht ausgeführte schlecht. Von einem genuin mantischen Gebrauch von Pfeilen ist in Ez 21,26 die Rede. Da wird mit ihnen aber nicht geschlagen, sondern sie werden geschüttelt (קלקל).

Zu 3) : Die Ansicht, auf einen schönen Doppelzweier dürfe nichts mehr folgen, ist nicht mehr als ein Gefühl und kein Argument.

Zu 4) : Der Wechsel von "Elischa" zu "Gottesmann" ist auffällig. Er rechtfertigt, wenn auch nicht zwingend, die Annahme, V. 18-19 seien sekundär.

Immerhin ist denkbar, dass ursprünglich nur vom Pfeilschiessen als magisch-symbolischem Ritus die Rede war. Mit ihm wären dann das Goldblatt Ejes (Abb.28) und das Rollsiegel aus Bet-Schean zu vergleichen (Abb.27). Während in 2 Kön 3,17a die Feinde, denen der Pfeilschuss schaden soll, nur durch die Schussrichtung (Osten) angedeutet sind, werden sie auf dem Siegel durch die Scheibe mit den beiden gefesselten Asiaten repraesentiert. Anstelle des Sieg verheissenden Wortes des Propheten in 2 Kön 13,17b steht auf dem Rollsiegel der Gott Seth/Reschef/Mekal, der dem König durch das ausgestreckte Sichelschwert Sieg bestimmt.

Ebenso wahrscheinlich wie die Zuweisung von V. 14-19 an zwei verschiedene Schichten scheint mir aber die Ursprünglichkeit der Verbindung des Schiessens mit dem Schlagen zu sein. Das stichhaltigste Argument für die Annahme zweier Schichten ist wohl der Wechsel von Elischa zu Gottesmann. "Gottesmann" erscheint aber erst in V. 19. Die Aufforderung zum Schlagen und die Ausführungsnotiz "und er schlug" in V. 18ab schliessen sich fugenlos an V. 17 an. Auf die Zusammengehörigkeit von V. 18ab mit den V. 14-17 weisen auch die Mehrzahl der Pfeile in V. 15 hin. In V. 17 wird ja nur ein Pfeil verschossen, erst in V. 18ab findet die Mehrzahl der Pfeile von V. 15 Verwendung. Zur Gottesmannbearbeitung würden so nur das "dreimal und er hielt inne" in V. 18b und V. 19 gehören. Ursprünglich dürfte nach V. 18ab ein ähnliches Wort Elischas dagestanden haben wie in V. 17b, etwa : "Ein Schlag des Sieges von Jahwe, ein Schlag des Sieges gegen Aram, du wirst Aram schlagen bis zur Vernichtung !" Gerade die zweite Hälfte der magischen Besprechung "du wirst ... schlagen" ruft ja einem Ritus wie dem Schlagen mit den Pfeilen.

Der ursprünglich strenge Parallelismus zwischen den beiden magisch-symbolischen Handlungen und deren Besprechung könnte von der Gottesmannbearbeitung aufgehoben worden sein, um die Ueberlieferung den tatsächlichen Geschehnissen anzugleichen, wie sie in der von Dtr verarbeiteten Annalennotiz in 1 Kön 13,22-25 angedeutet werden[1]. Dabei schiebt die Bearbeitung, die ihre Verehrung für Elischa schon durch den Ehrentitel "Gottesmann" kundtut, alle Schuld am unbefriedigenden Ausgang der Kämpfe dem König

---

1) Die Angaben in V. 22 und 24 f. stammen nicht von Dtr. Sie stellen altes Quellenmaterial dar, denn sie stehen im Widerspruch zur dtr Darstellung der Zeit des Joachas in 2 Kön 13,1-9 (vgl. Schmitt, Elisa 87 Anm.83).

zu. Im Zuge der Historisierung der alten Ueberlieferung vom Siegesritus, den Elischa vor seinem Tode zugunsten Israels zusammen mit dem König von Israel durchgeführt haben soll, dürften nicht nur das "Joasch" in V. 1 und die Neuinterpretation des Schlusses in den V. 18b-19, sondern auch das "in Afek" in V. 17 (vgl. 1 Kön 20,22-43) dazugekommen sein. Solche Ueberlegungen bleiben notgedrungen hypothetisch.

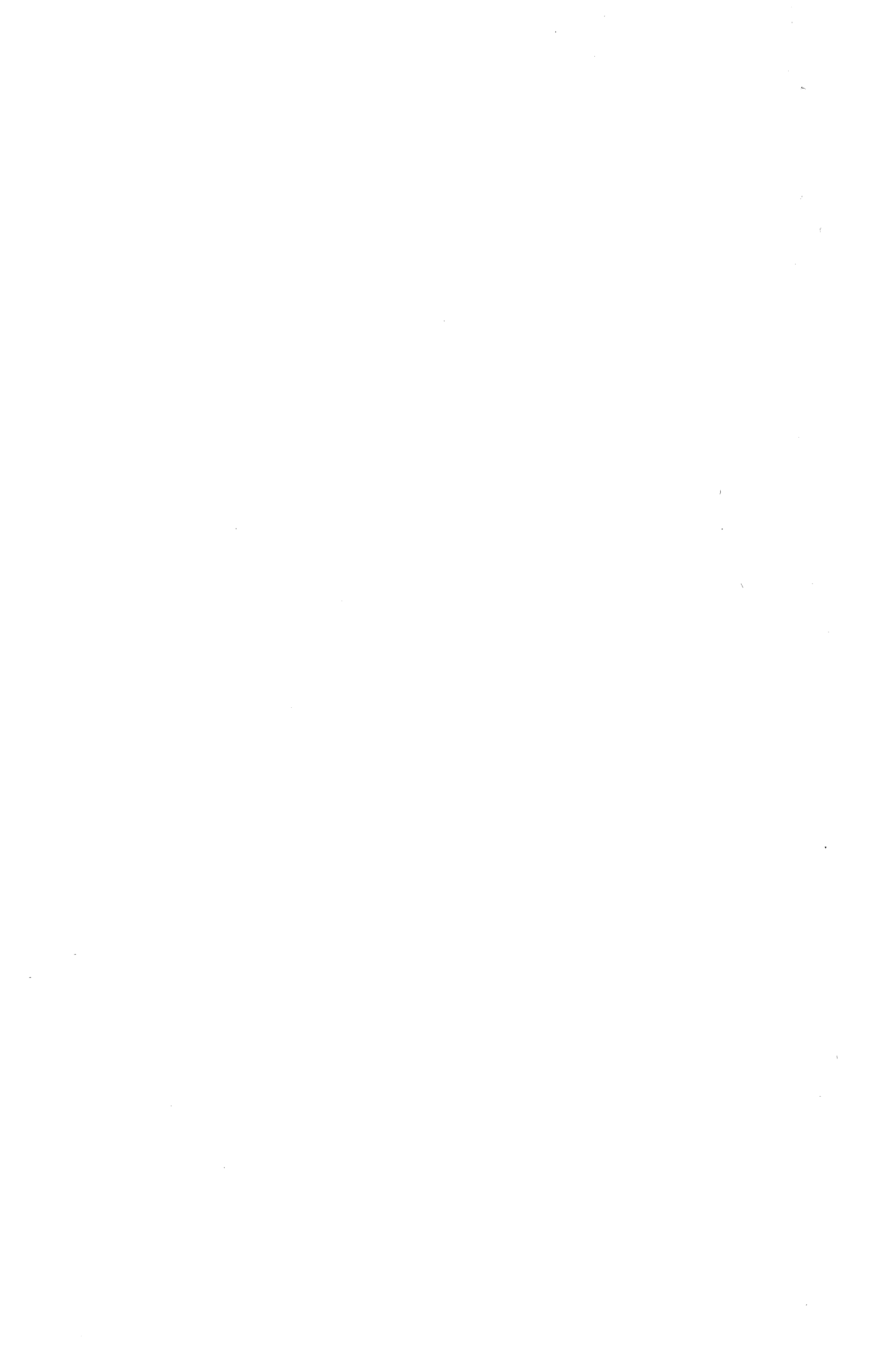
Hingegen scheint mir festzustehen, dass das Pfeilschiessen und Schlagen, das der König von Israel auf Geheiss des Elischa vornimmt, seine nächste Parallele in Aegypten hat. Es ist natürlich denkbar, dass die Vorstellung von einem so einfachen Ritus in Israel spontan entstanden ist. Es ist aber immerhin zu bedenken, dass er in Aegypten als ein fester Bestandteil zu regelmässig wiederholten Zeremonien gehört, für Israel 2 Kön 13 hingegen den einzigen Beleg bildet. Angesichts dieser Tatsache scheint mit die Uebernahme aus Aegypten doch nicht unwahrscheinlich. Es hat zu allen Zeiten der Geschichte Israels direkte Kontakte zu Aegypten gegeben (vgl. z.B. 1 Kön 11,40; 2 Kön 7,6; 17,4; Hos 7,11.16). Auf welchem Wege (mündliche, literarische, ikonographische Ueberlieferung) in einem solchen Falle das Motiv nach Israel gekommen ist, lässt sich allerdings nicht sicher ausmachen.

Die drei Belege (Abb.56-58) liegen zeitlich weit auseinander. Sie demonstrieren durch ihre grosse Verschiedenheit das Fehlen einer festen ikonographischen Tradition für dieses Thema. Ich möchte deshalb annehmen, es sei nicht auf dem ikonographischen, sondern auf dem Weg des Berichtens und Erzählens nach Israel gelangt. Da es sich um einen in Aegypten regelmässig ausgeführten Ritus handelt, fällt es nicht allzu schwer, sich einen Augenzeugen vorzustellen, der Kunde davon nach Israel gebracht hat.

IV

DIE HOERNER DES ZIDKIJA

(1 Kön 22,11)



Unter den 400 Propheten, die vor Ahab und Joschafat auf der Tenne vor dem Tor Samarias prophezeien, tut sich Zidkija, der Sohn des Kenaana besonders hervor[1]. Er hat ein Paar eiserne Hörner gemacht und sagt nun zum König von Israel : "So spricht Jahwe : Mit diesen wirst du Aram niederstossen bis es aufgerieben ist" (1 Kön 22,11; vgl. 2 Chr 18,10).

Im Gegensatz zu 2 Kön 13,14-19 handelt es sich m.E. hier nicht um das gegenständliche Herbeiholen, resp. Vorwegnehmen von etwas Künftigem. Vielmehr scheint der Prophet, der von der Ueberlieferung als Gegner des echten Jahwe-Propheten Micha qualifiziert wird, dem König ein Mittel anzubieten, kraft dessen er Aram in Zukunft besiegen wird. Art und Vorstellungshintergrund dieses Mittels sollen hier etwas aufgehellt werden.

Das Verbum נגח (niederstossen), das die Handlung beschreibt, zu der der König durch dieses Mittel befähigt werden soll, kommt im AT zehnmal vor[2]. Es bezeichnet das "Stossen" von hörnerbewehrten Tieren (Stier, Widder, Zie-

---

1) E. Würthwein (Zur Komposition von I Reg 22 249-252) möchte innerhalb der eigentlichen Micha-Erzählung (V. 5-28), bei der nur die Verse 5-9.13-17 (18?) und 26-28 zur ältesten Schicht gehören, die Verse 10-12 und 24-25 einer zweiten und die Verse 19-22 einer dritten Schicht zuweisen. Während die Abhebung der dritten Schicht mit guten Gründen postuliert wird, überzeugt die der zweiten weniger. Man kann schwerlich aufgrund der Beobachtung, das in V. 24 f. angetönte Unheil sei viel umfassender als das in V. 17 angedrohte, eine literarkritische Scheidung postulieren. Man kann das in V. 24 f. Geschilderte als natürliche Folge des Unglücks von V. 17 verstehen (vgl. auch Hossfeld/Meyer, Prophet gegen Prophet 168 Anm.30).

2) Von den zwei genannten Stellen abgesehen, findet es sich dreimal im Bundesbuch in Zusammenhang mit dem stössigen Rind (Ex 21.28.31.32 (vgl. auch 21,29 und 36). In Ez 34,21 stossen die starken Tiere der Kleinviehherden die schwächeren mit ihren Hörnern zur Seite. In

genbock) oder das von Königen, die metaphorisch als diese Tiere erscheinen. An die Stelle des Königs kann in einer für Israel typischen Weise auch das Volk (Ps 44,6) oder ein Stammeseponym treten (Dtn 33,17). Diese letzte Stelle ist besonders deutlich :

"Erstgeborener seines Stiers ! Erhabenheit ist ihm eigen.
Seine Hörner sind Hörner des Wildstiers.
Mit ihnen stösst er Völker nieder,
die Enden der Erde insgesamt."

Mit dem Suffix "seines" in "Erstgeborener seines Stiers" dürfte Jahwe gemeint sein. Seine Vorstellung als Stier war zwar spätestens seit dem 9. Jh. v. Chr. verpönt (Ex 32; 1 Kön 12,28 f.; Hos 8,4-6; 13,2; Ps 106,19-21)[1]. Aber das schliesst das Ueberleben einzelner Stellen, die Jahwe so sehen, nicht aus[2]. Die Verpönung zeigt ja, dass es so etwas tatsächlich gegeben hat. Der Gedanke ist also, dass Joseph die Völker niederstösst, weil er der Erstgeborene eines Stiers ist.

Mit dem Stier wird der Gott Israels auch in Num 23,22 (E) und 24,8 (J/E?) assoziiert. Die Wildstierhörner, mit deren Hilfe Gott (אל) Israel aus Aegypten herausgeführt hat, lassen allerdings nicht unbedingt auf Stiergestalt schliessen. Die beiden Verse können - falls die Hörner

---

Dan 8,4 stösst der das medisch-persische Reich darstellende Widder unaufhaltsam nach Westen, Norden und und Süden vor. In Dan 11,40 beschreibt es einen Zusammenstoss zwischen Königen.

1) Das erklärt auch, warum alle Texte und Versionen ausser M, Targum und 4 Qh das Suffix "sein" in Dtn 33,17 unterdrückt haben. Man hatte Hemmungen, sich Jahwe als Stier vorzustellen (J.-D. Barthélemy mündlich).

2) Zu Gott als Stier vgl. auch den Gottesnamen אביר יעקוב (Gen 49,24; Ps 132, 2.5; Jes 49,26; 60,16).

hier nicht rein ideogrammatisch für Macht stehen - auch an eine Kopfbedeckung denken lassen, die mit einem Hörnerpaar bewehrt ist. Zu den Göttern, die so abgebildet werden, gehört auch der in Num 23,22 und 24,8 mit Jahwe identifizierte El[1]. Sonst sind es besonders kämpferische Gottheiten vom Typ des Baal, die hörnerbewehrte Helme oder Kronen tragen[2]. Im Gegensatz zu Mesopotamien, wo mindestens die höheren Gottheiten in der Regel durch drei bis vier aufeinandergestockte Hörnerpaare ausgezeichnet werden[3], ist die kanaanäische Götterkrone oder der Götterhelm nur mit einem Hörnerpaar versehen[4]. Das einfache Hörnerpaar steht dem natürlichen Kopfschmuck des Stiers näher als die künstlichen Hörnerkronen des Zweistromlandes. Der Zusammenhang zwischen dem Ursprung und dem davon Abgeleiteten bleibt, wie übrigens allgemein in der syrischen Religion des 2. Jahrtausends[5] auch hier stärker bestehen als in Mesopotamien.

Aber noch einfacher als die typisch kanaanäischen, mit einem einzigen Hörnerpaar versehenen Helme und Kronen ist die Hörnerkappe, die ein kanaanäischer König[6] auf einem

---

1) Keel, AOB Ps Abb. 283-284; Schaeffer, Götter der Nord- und Inselvölker 59-69 Abb.11 und 12.

2) Keel, AOB Ps Abb. 290-291.

3) In der Frühzeit der mesopotamischen Kunst werden die Götter auch noch mit nur einem Hörnerpaar geschmückt dargestellt. Die Entwicklung zur mehrfachen Hörnerkrone erfolgte aber schon in der Akkadzeit (van Buren, Concerning the Horned Cap 318-327).

4) Zur Götterkrone vgl. Keel, AOB Ps Abb.283; zum Götterhelm Ebd. Abb.291

5) Gese, Die Religionen Altsyriens 180 f.

6) H. Frankfort (The Art and Architecture 270) möchte die drei Gestalten, die auf dem Elfenbeinstab, der vielleicht als Stütze einer Armlehne an einem Sessel diente, als Götter deuten, da sie bartlos sind. Auf einer Reihe anderer Megiddoelfenbeine (Loud, The Megiddo Ivories Nr. 159-162), die durch ihren Stil Abb.59 nahe

Elfenbein aus Megiddo trägt (Abb.59). Die Kappe scheint hier einzig dazu zu dienen, die Hörner am Kopf des Königs zu befestigen. Das gleiche gilt von den Hörnerkappen, die zwei Bronzefiguren aus Enkomi/Alasia (Zypern) tragen (Abb. 60 und 61). Die ältere (Abb.60) gehört wie das Megiddoelfenbein in die ausgehende Spätbronzezeit, die jüngere (Abb.61) in die beginnende Eisenzeit. Aufgrund der Fundumstände sind beide mit Recht als Götterfiguren gedeutet worden[1].

Die Götter, die im syrischen Raum auf bildlichen Darstellungen Hörnerhelme, -kronen oder -kappen tragen, erscheinen in der Literatur gelegentlich als Stier. El trägt den Beinamen "Stier" (ṯr)[2]. Baal begattet sich mit der als Kuh vorgestellten Anat (aller Wahrscheinlichkeit nach) in Stiergestalt[3]. Jedenfalls kann Baal in der Bildkunst rein

---

stehen, sind der König und sein Gefolge auch bartlos. H.J.Kantor (Syro-Palestinian Ivories 166) rechnet alle diese Elfenbeine stilistisch zu den Stücken, die eigentlich kanaanäisch sind und "which do not resemble closely any foreign prototypes". Auf dem Elfenbeinstab Abb.59 scheint dreimal der König dargestellt zu sein. Zuoberst in gewöhnlicher syrischer Königstracht (vgl. Abb.19 und besonders 20), in der Mitte ägyptisierend und zuunterst als Kämpfer (?).

1) Schaeffer, Götter der Nord- und Inselvölker.

2) Gordon, Ugaritic Textbook II, 49 : IV : 34 und VI : 26-27; 51 : III ; vgl. auch Gray, The Legacy of Canaan 158 f. Gray möchte aus der Tatsache, dass auch Göttinnen gelegentlich Hörner tragen, auf das Hörnerpaar als ziemlich unqualifiziertes Symbol von Macht schliessen. Aber das von ihm angeführte Elfenbeinpaneel aus Ugarit (Syria 31 (1954) Taf. VIII = ANEP Abb.829), das eine stillende Göttin zeigt, beweist nichts. Die Göttin ist völlig der ägyptischen Hathor angeglichen, bei der es sich um Kuhhörner handelt und die auch theriomorph als Kuh dargestellt werden kann (Lange/Hirmer, Aegypten Abb.146 f.). Das gilt auch von Anat/ Astarte (vgl. Abb.4 und das Folgende). Die Hörner bei Göttinnen dürfte man ganz allgemein als Kuhhörner aufgefasst haben.

3) Gordon, Ugaritic Textbook II, 67 : V : 18-22; Ueber-

therimorph als Stier erscheinen[1]. Die Stierbilder in Bethel und Dan (1 Kön 12,25-33) sind wohl nicht nur als Podeste sondern als Repräsentation der göttlichen Macht verstanden worden[2].

Die mit Stierhörnern bewehrte Kopfbedeckung dürfte im syrischen Raum also nicht nur ein ziemlich unqualifiziertes Symbol von Macht[3], sondern ein Hinweis auf latente Stierkräfte gewesen sein, die ohne weiteres durch die reine Stiergestalt visualisiert werden konnten.Und wie stets in solchen Fällen konnte auch bei den Stierhörnern oder, wie das folgende Beispiel zeigt, beim Stierschwanz aus dem Mittel, vorhandene Kräfte anzudeuten, ein Mittel werden, gewünschte Kräfte zu vergegenwärtigen[4].
So hat sich der ägyptische König seit ältester Zeit durch das Umbinden eines Stierschwanzes Stierkräfte zugelegt[5]. Die berühmte Stele Thutmosis III. aus dem Month-Tempel in Erment berichtet : "Er (der König) brachte ein Rudel von 12 Wildstieren in einer Stunde als Beute ein, als noch die Zeit des Mundgeruchs[6] war, wobei ihre Schwänze für seine Rückseite bestimmt waren"[7]. Die Schwänze der Beute-

---

setzung : Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte 16.

1) Keel, AOB Ps Abb.290. Für El ist das meines Wissens nicht eindeutig nachgewiesen.

2) Weippert, Gott und Stier 93-117.

3) Vgl. Anm. 2 S. 128.

4) Fackeln und Posaunenschall waren nach Ex 20,18 Begleiterscheinungen der Sinai-Theophanie. In Ri 7,16-20 dienen Fackeln und Posaunenschall dazu, Jahwe "sakramental" zu vergegenwärtigen.

5) Mond/Myers, Temples of Armant Taf. 103, 1.7; weitere Beispiele bei Decker, Die physische Leistung 43 und 184.

6) D.h. die Zeit vor dem Frühstück.

7) Text : Helck, Urkunden der 18. Dyn. 1245 Z. 15-17; Uebersetzung : Ders. Urkunden der 18. Dyn. Uebersetzung 13.

tiere dienten also als Zeremonialschwänze, wie sie der König an seinem Gürtel befestigt trägt (vgl. Abb.22,36,37 und 47). Spätestens im Neuen Reich hat man diese Schwänze als Stierschwänze angesehen, "gewissermassen als Teil der Verkleidung des Königs als starker Stier"[1].

Wie El oder Baʿal wird auch der Pharao gelegentlich rein therimorph vorgestellt. So trampelt er auf der bekannten Stierpalette aus dem Louvre in Stiergestalt einen Feind nieder[2]. Auf der Vorderseite der Narmerpalette stösst er mit seinen Hörnern zugleich eine Stadtmauer ein[3]. Auch in der 18. Dyn. wird der König gelegentlich noch als Stier dargestellt, der seine Feinde niedertritt, so auf der Kajütenwand einer königlichen Barke auf einem Relief Thutmosis II. in Deir el Bahri (Abb.62)[4] und auf einem Skarabäus Amenhoteps II. (Abb.63). Auf diesem trägt er die Beischrift "Mutigen Herzens" (mn ib). Im literarischen Bereich ist in Aegypten die Metapher vom König als Stier besonders von Thutmosis III. (18. Dynastie) bis zu Ramses III. (20. Dynastie) ausserordentlich häufig[5]. In der grossen Siegesverheissung für Thutmosis III. spricht

---

1) Helck, a.a.O. 13 Anm. 5; vgl. auch Decker, Die physische Leistung 43; ursprünglich scheint es sich beim Schwanz der königlichen Tracht um einen Hundeschwanz gehandelt zu haben, Teil einer Jagdverkleidung, die den Jäger in einen Jagdhund verwandelte (Helck Ebd.).

2) ANEP Abb. 291 f.

3) ANEP Abb. 297 unten; zur frühgeschichtlichen Darstellung des Königs als Stier vgl. Schweitzer, Löwe und Sphinx 18.

4) Eine ähnliche Darstellung aus Deir el-Bahri bei Naville, Deir el-Bahari VI Taf. 153; vgl. Rowe, Egyptian Scarabs Nr. 527.

5) Breasted, Ancient Records of Egypt II § 143,659,853; Ebd.III § 117,144,147,285,360,372,455,489,507,608; Ebd.IV § 40,41,46,56,62,67,81,94,103,105,246,852; vgl. Baillet, Régime pharaonique 135 f.

Amon-Reᶜ : "Ich bin gekommen, um dich das Westland niedertrampeln zu lassen. Kreta und Zypern fürchten sich vor dir. Ich lasse sie deine Majestät sehen als jungen Stier mit unerschütterlichem Willen, mit zwei scharfen Hörnern, (als einen Stier) der nicht bezwungen werden kann"[1]. Ramses III. praediziert sich auf dem Nordturm des 2. Pylons in Medinet Habu selbst : "Ich bin ein angriffiger Stier, der sich auf seine zwei Hörner verlässt"[2].

Seit Salmanassar III. findet sich - allerdings eher selten - der Vergleich des kämpfenden Königs mit dem Wildstier (nie mit dem Stier) auch in assyrischen Inschriften. So heisst es von Salmanassar III. : Er zertrampelt das Feindesland "wie ein Wildstier (rimi)"[3]. Sanherib erklimmt das schwierige Gelände in den Bergen zu Fuss "wie ein Wildstier (rîmâniš) und geht auf die Feinde los wie ein wütender Wildstier (rîmi eḳdi)"[4].

Von diesem Material her erscheint sich mir für das Verständnis von 1 Kön 22,11 folgendes zu ergeben. Die Stierhörner, die Zidkija hergestellt hatte[5], sind nicht zwei isolierte Hörner, sondern mit eine Kappe verbunden, die ihr Tragen ermöglicht. Am besten denkt man wohl an

---

1) Text : m kꜣ rnpj mn ỉb spd dbwj n hꜣ.n.tw.f (de Buck, Egyptian Readingbook 55 Z. 3 f.).

2) Text : ink kꜣ hꜣw-tm (sic!) hn.s ḥr ᶜbw.f (Nelson, Earlier Historical Records of Ramses III. Taf. 46 Z. 30; Edgerton/Wilson, Historical Records of Ramses III 31 Anm. 55a.

3) Schott, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften, MVAeG 30/2 86 und 225.

4) Ebd. 86 und 226.

5) Das Plusquamperfekt rechtfertigt sich von der Sache her. Die Herstellung eiserner Hörner ist ein zu komplizierter Vorgang als dass er im Augenblick des Weissagens auf der Tenne hätte stattfinden können (vgl. Gesenius/Kautzsch, Hebräische Grammatik § 164 b).

eine Kappe, wie sie die Abb.59-61 zeigen. Da die Kappe als solche keinerlei Eigengewicht hat, erklärt sich so am besten, warum der Text nur von Hörnern spricht. Dieses Verständnis ist nichts Neues. Es präzisiert nur die herkömmlichen Interpretationen[1]. Von diesen weiche ich aber ab, wenn ich das לו, das den Empfänger der Hörner bezeichnet, nicht reflexiv verstehe, wie das durchwegs geschieht[2], sondern auf den König von Israel beziehe. Zidkija hatte nicht für sich, sondern für ihn eine Kappe mit eisernen Hörnern gemacht.

Man kann dagegen einwenden, dass im V. 10 von zwei Königen die Rede war und das den Vers beschliessende לפניהם sich auf sie beziehe und man in diesem Falle also להם oder למו erwarten müsse. Es ist aber zu beachten, dass Zidkija, wie er im folgenden sein Erzeugnis anpreist, sich nur an den König von Israel wendet : "Mit diesen (scl Hörnern) wirst <u>du</u> Aram niederstossen !" Der Wechsel von den zwei Königen zum einen König von Israel findet also jedenfalls statt, und der Inhalt der Worte, die die Bedeutung der Hörner erklären, erfordert m.E., dass dieser Wechsel schon bei לו stattgefunden hat. Zidkija hat die Hörner für den König gemacht und erklärt ihm (bei der Uebergabe), dass er kraft dieser Hörner(kappe) Aram besiegen werde. Die Hörner verwandeln den König, wie נגח andeutet, in einen unbesiegbaren, triumphierenden Stier[3].

---

1) Haller, Charisma und Ekstasis 16 "die Tanzmaske des Zedekia"; Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten 22 f.

2) Fohrer, a.a.O. 22; Schmitt, Elisa 197; Hossfeld/Meyer, Prophet gegen Prophet 28; zur Konstruktion vgl. Gen 37,3.

3) Die Hörner werden im folgenden nicht mehr erwähnt, weil ursprünglich kein Zusammenhang besteht zwischen 1 Kön 22,5-28a und dem Rest des Kapitels (vgl. Würthwein, Zur Komposition von I Reg 22,1-38 245-254). Auch vom weiteren Schicksal des Micha ist am Schluss von Kap. 22 nicht mehr die Rede.

Zidkija hat die beiden Hörner aus Eisen angefertigt. Das garantiert ihre überlegene Härte. Das mit mythischen Zügen ausgestattete Nilpferd in Ijob 40,18 hat Knochen wie von Eisen, denen man nichts anhaben kann. Nach Mich 4,13 will Jahwe Hörner und Hufe der Tochter Zion, die als dreschende Kuh vorgestellt wird, eisern machen, damit sie die vor Jerusalem wie auf einer Tenne versammelten Völker wirkungsvoll dresche. Das von Chananja zerbrochene hölzerne Joch vom Nacken Jeremias wird Jahwe durch ein Joch und Jochstangen aus Eisen ersetzen (Jer 28,10.12-14), die nicht zu zerbrechen sind. Hörner können abgeschlagen werden (Ps 75,11; Klgl 2,3; Dan 8,7). Ein Horn aus Eisen ist wie eine eiserne Keule (Ps 2,9), eine eiserne Waffe (Ijob 20,24) oder eine eiserne Mauer (Jer 1,18; Ez 4,3)[1] so gut wie unüberwindlich.

Ein Fund aus dem eisenzeitlichen Megiddo legt nahe, dass zur magisch-symbolischen Identifikation, wie sie 1 Kön 22,11 widerspiegelt, auch natürliche Stierhörner verwendet wurden. In Stratum III (um 700 v. Chr.) fanden die Ausgräber die rot bemalte Stirnpartie eines Stierschädels mit beiden Hörnern (Abb.64)[2]. Dieses Stück dürfte im Kult eine Rolle gespielt haben. Es legt nahe, dass natürliche Hörner auch zur Anfertigung von Hörnerkappen dienten, wie eine in 1 Kön 22,11 genannt wird. Sollte die Verwendung von solchen natürlichen Hörnern gar das Uebliche gewesen sein, dann würden die eisernen Hörner des

---

1) Alt, Hic murus aheneus esto 33-48 und dazu Böhl, Opera minora 516 f.; zum ehernen Bogen in Ps 18,35 und 2 Sam 22,35 vgl. Couroyer, L'arc d'airain 508-514.

2) A. Jirku (Die Gesichtsmaske des Mose 43-45) will diesen Fund zur Illustration von Ex 34,29-35 (der "gehörnte" Mose) verwenden. Zur roten Färbung des Skelett-Teils vgl. die rotgefärbte Stele aus dem Allerheiligsten in Arad (Aharoni, The Negeb, in : Winton Thomas, Archaeology and Old Testament Study 396).

Zidkija eine klare Ueberbietung dieses Ueblichen bedeuten und nach dem Glauben Zidkijas und seiner Genossen den sichern Sieg des Königs von Israel verbürgen.

Zusammenfassung der wichtigsten Argumente und Ergebnisse

In einer 1972 erschienenen Arbeit über "Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament" habe ich ein möglichst umfangreiches Material über parallele Vorstellungen im Bereich der altorientalisch-ägyptischen Ikonographie und der Anschauungswelt der Psalmen zusammengestellt. Angesichts der breiten Thematik konnte manches nur skizzenhaft ausgeführt werden. So blieben die Fragen nachweislicher historischer Zusammenhänge zwischen den beiden Bereichen, das Problem der Medien, die solche Verbindungen ermöglichten und die fast notwendig anzunehmende Neuinterpretation bei der Uebernahme einzelner Bildelemente von einem Kulturkreis in einen andern unbeantwortet.

In der vorliegenden Arbeit wird diesen Fragen eingehend nachgegangen und zwar im Hinblick auf vier singuläre Stellen, die wie erratische Blöcke in ihrem atl Kontext stehen, und schon dadurch eine fremde Herkunft suggerieren. Bei Jos 8,26 und Ex 17,12 lässt sich nachweisen, dass ihre Vorstellungen der ägyptischen Ikonographie entstammen und auf ikonographischem Weg (und nicht auf dem der mündlichen oder der literarischen Ueberlieferung) nach Israel gelangt sind. Auch 2 Kön 13,14-19 hat seine nächste Parallele in ägyptischen Siegesriten. Ihr Weg von Aegypten nach Israel lässt sich allerdings nicht in gleicher Weise nachzeichnen, wie bei den beiden erstgenannten. In 1 Kön 22,11 endlich haben wir wohl einen kanaanäischen Ritus vor uns.

Jos 8,26

Die Eroberung von Ai in Jos 8 stellt eine jüngere Variante der Ueberlieferung von der Einnahme Gibeas dar, die in Ri 20 in einem allerdings sehr jungen Gewande vorliegt. Das Motiv des כידון, den Josua auf Befehl Jahwe's ausstreckt (Jos 8,18.26) und mit dem er Israel den Sieg vermittelt, hat die Funktion, Gott bei der Eroberung von Ai in stärkerem Mass zu beteiligen als das bei der Ueberlieferung der Einnahme von Gibea der Fall ist. Um die Frage nach der Herkunft dieses verdeutlichenden Ideogramms (nämlich des ausgestreckten כידון) zu beantworten, muss zuerst die Bedeutung dieses Wortes geklärt werden. Aufgrund einer genauen Beschreibung in der Kriegsrolle von Qumran und seiner Funktion in Jos 8,18.26; 1 Sam 17,6.45 und Jer 6,23 (50,42) liegt es nahe, כידון als "Sichelschwert" zu verstehen. Diese Annahme wird durch einen Blick auf seine Verbreitung und seinen Gebrauch bestätigt.

Das Sichelschwert stammt aus Mesopotamien, wo es sich am Ende des 3. Jt. v. Chr. aus der Sichelaxt, teilweise vielleicht auch aus einem mit Metallstreifen verstärkten Krummholz, entwickelt hat. Zu Beginn des 2. Jt.s v.Chr. erscheint es im syrischen Raum (Byblos; vgl. Abb.42) und findet kurz vor Beginn oder zu Beginn des Neuen Reiches in Aegypten Eingang. Spätestens seit Achenaten (14. Jh.v. Chr.) ist es dort Gebrauchswaffe, mit der vor allem die Leibwache des Königs ausgestattet ist. Als Waffe der königlichen Leibgarde ist das Sichelschwert auch auf spätbronzezeitlichen Elfenbeinen aus Megiddo und Ugarit zu sehen. Während das Sichelschwert im Heer Ramses III. (1204-1173 v.Chr.) noch eine grosse Rolle gespielt hatte, scheint es bald darauf als Gebrauchswaffe aus Aegypten und Syrien verschwunden zu sein. Im Osten ist es als solche anschei-

nend schon früher ausser Gebrauch gekommen. Die Behauptung, das Sichelschwert sei nie Gebrauchs- sondern stets nur Prunkwaffe und Symbol gewesen, ist falsch.

Richtig ist hingegen, dass das Sichelschwert in seiner Funktion als Ideogramm noch lange nachdem es im Kampfe nicht mehr verwendet wurde, lebendig blieb. Seine ideogrammatische Bedeutung hat es von seinen Vorläufern übernommen. Es ist nicht ein Zeichen für Herrschaft schlechthin (wie etwa Ring und Stab) sondern für Siegesmacht und Triumph. In der Akkadzeit erscheint es neben der Sichelaxt als Attribut der kriegerischen Ischtar (Abb.1-2). In altbabylonischer Zeit tragen es neben Ischtar auch Nergal und andere kriegerische Götter und der König, besonders beim Niederschlagen der Feinde (Abb.12-13,19). Bei seinem Eindringen in den syrischen Raum behält es seinen ursprünglichen ideogrammatischen Wert.

In Aegypten findet das Ideogramm des Sichelschwerts vor allem Eingang in die Komposition, die aus dem König besteht, der vor einem Gott einen oder mehrere Feinde niederschlägt (Abb.21). Dabei zeigen die Beischriften von Anfang an, dass die *Uebergabe* des Sichelschwerts an den König dargestellt werden soll, der damit die Feinde niederschlägt (Abb.22). An die Stelle von Sichelschwert (ḫpš) treten in den Beischriften später nicht selten Sieg (nḫtw) oder Siegesmacht (ḳnt) (vgl. z.B. Abb.34), ein Beweis, dass das Sichelschwert auch in Aegypten Siegesmacht und Sieg und nicht, wie z.B. Krummszepter und "Geissel" Königsmacht im allgemeinen bedeuten. Erst von der 19. Dynastie an ist die Komposition belegt, die den Akt der Uebergabe nicht nur durch die Beischrift evoziert sondern auch ikonographisch darstellt (Abb.35-37). Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass die ägyptische Ikonographie ursprünglich von der babylonisch-syrischen abhängig war, wo die Götter das Sichelschwert als Attribut vor sich her trugen aber

niemandem übergaben (vgl. Abb.16-18 mit 33-34). Erst nach und nach hätten die Aegypter die ihnen eigene Deutung auch bildlich dargestellt.

Die Komposition aus Niederschlagen und Ueberreichen des Sichelschwerts hat in der Spätbronzezeit auf ägyptischen Denkmälern in die Levante Eingang gefunden (Abb. 29-30) und ist während der zweiten Eisenzeit durch das phönizische Kunsthandwerk weit verbreitet worden (Abb.31-32). Auf diesem Weg dürfte sie auch in Israel bekannt geworden sein.

Die Art, wie das Sichelschwert in Jos 8,26 durch das blosse Ausgestrecktwerden wirkt, weist auf die Ikonographie und nicht auf literarische oder mündliche Ueberlieferung zurück, die nicht vom Ausstrecken sondern von der Uebergabe des Sichelschwertes redet. Die Beachtung der Herkunft und Bedeutung des Bildes in Jos 8,26 lässt die übliche Uebersetzung : "Josua aber zog seine Hand, die er mit der Lanze ausgereckt hielt, nicht zurück, bis er allen Bewohnern von Ai den Bann vollstreckt hatte" (Zürcher-Bibel) als fraglich erscheinen. כידון ist, wie bereits gesagt, nicht "Lanze" und Josua kann nicht gleichzeitig das Sichelschwert ausstrecken und die Bewohner von Ai schlagen. Subjekt des Schlagens muss das im folgenden Vers genannte "Israel" sein. Eine korrekte Uebersetzung müsste also lauten : "Josua aber zog seine Hand, die er mit dem Sichelschwert ausgereckt hielt, nicht zurück, bis man an allen Bewohnern von Ai den Bann vollstreckt hatte". Josua spielt also die Rolle, die in Aegypten die Gottheit (gewöhnlich Amon oder Horus) innehat, während das Volk den Part des Königs übernimmt.

Am Schluss des I. Kapitels werden einige Erwägungen über mögliche Zusammenhänge zwischen dem ikonographischen, resp. literarischen Motiv der Ueberreichung des Sichelschwerts und dem fragmentarischen Stück Jos 5,13-15, resp. Ez 30,20-24 angestellt.

Ex 17,12

Als wichtigste, und oft einzige Parallele zu Jos 8,26 wird Ex 17,12 genannt. Solange Mose seine Hände erhoben hält, siegt Israel gegen Amalek. Bei der Zusammenfügung von Ex 17,3-6 mit 8-13 dürfte der Stab des Mose aus V. 5 in V. 9 eingedrungen sein und in V. 11 den Singular nach sich gezogen haben. In V.12 mit den beiden Händen ist wohl die ursprüngliche Ueberlieferung enthalten, da sie mit dem Stein verbunden ist, der ihr als Haftpunkt diente.

Die beiden erhobenen Hände sind ein in Aegypten seit ältester Zeit üblicher Gestus der Verehrung, des Lobpreises, der Bitte aber auch der Abwehr (Abb.47). Er dürfte von Hause aus ein Beschwörungsgestus sein. So erklärt sich seine Ambivalenz am besten. Eine Variante dieses Gestus stellt die eine erhobene Hand der Göttinnen (oder Götter) dar, die sich schützend hinter einen Gott (oder eine Göttin) oder den König stellen. Seit der Mitte der 18. Dynastie wird diese mit dem Pharao beim Niederschlagen kombiniert (Abb.48).

Da in Ex 17,12 die beiden erhobenen Hände aber das Ursprüngliche sein dürften, liegt es näher, als Vorbild der Szene eine Komposition anzunehmen, wie sie in der 19. Dynastie nicht allzu selten auftaucht. Vor dem Pharao beim Niederschlagen, der zu einer Art Andachtsbild (vgl. den Hl. Georg als Drachentöter) geworden ist, steht oder kniet ein Verehrer mit erhobenen Händen (Abb.51-52). Dieses Motiv ist jüngst auf einem Skarabäus auf dem Tell Masos in der Nähe von Beerscheba gefunden worden (Abb.53). Diese Siedlung stammt aus frühisraelitischer Zeit. Neue Funde aus der Gegend von Timna zeigen, dass Aegypten bis tief ins 12. Jh.v.Chr. im südlichen Negev aktiv war.

Ex 17,8-13 dürfte aus der Erinnerung an einen Zusammenstoss mit den Amalekitern am Fuss eines bestimmten Berges, einem thronartigen Stein auf diesem Berge und der ägyptischen Komposition aus dem Pharao beim Niederschlagen und dem Beter mit erhobenen Händen entstanden sein, die im 12. Jh.v.Chr. im Negev bekannt war, wie die Funde von Timna nahelegen und das Käfersiegel von Abb.53 beweist. Die des Lesens unkundigen Israeliten haben die ägyptischen Protagonisten mit eigenen Helden identifiziert. Auf eine Vermittlung durch ikonographische Medien lässt das Missverständnis schliessen, der Mann mit den erhobenen Händen bewirke den Sieg des andern. Nach ägyptischem Verständnis verehrt aber der Beter den Sieg des triumphierenden Pharao.

2 Kön 13,14-19

Die berühmte Szene Thutmosis III. aus Karnak (Abb.56) ist von H. Gunkel mit Ps 18,35, resp. 144,1 in Beziehung gebracht worden. Sie kann aber mit mehr Recht zur Illustration von 2 Kön 13,14-19 beigezogen werden. Abb.56 stellt nicht eine Unterweisung im Bogenschiessen dar, sondern zeigt die Mithilfe der Götter bei einem Schiessen und Schlagen, das anlässlich des Sed-Festes den Sieg und die Herrschaft des ägyptischen Königs über die vier Weltgegenden gewährleisten soll. Die Uebergabe der Pfeile durch Horus und Seth auf einem Sed-Fest-Relief aus dem Sonnentempel des Ne-user-Re (2425-2415 v.Chr.) setzen diese Zeremonie schon für das Alte Reich voraus (Abb.57). Rund 1700 Jahre später taucht sie auf einem Bild Taharqas nochmals auf (Abb.58). Dabei wird durch die Begleittexte der Sinn recht deutlich ausgesprochen. Dieser stellt Abb.56 neben 1 Kön 13 und nicht neben Ps 18. Dabei übernimmt Elischa, der dem König von Israel beim Abschiessen des Siegespfeiles behilf-

lich ist (ähnlich, wie in Jos 8,26 Josua) die Rolle, die in Aegypten ein Gott (Seth) innehat. Zu der genauen Uebereinstimmung in der Bedeutung hat 2 Kön 13 im Vergleich mit Ps 18 auch noch den Vorteil, eine Parallele zum Schiessen und zum Schlagen von Abb.56 zu liefern.

Diese letztere Feststellung basiert allerdings auf der Einheitlichkeit von 2 Kön 13,14-19, die neulich bestritten wurde. Die angeführten Argumente lassen aber eher eine Trennung zwischen V. 14-18c und 18d-19 ("Gottesmann" statt "Elischa") als eine solche zwischen V. 14-17 und 18-19 ratsam erscheinen. Die Mehrzahl der Pfeile von V. 15 findet erst in V. 18 Verwendung. Ursprünglich dürfte nach V. 18a-c ein ähnliches Wort Elischa's dagestanden haben wie in V. 17b. Der ursprünglich strenge Parallelismus zwischen den beiden magisch-symbolischen Handlungen und deren Besprechung könnte von der Gottesmannbearbeitung aufgehoben worden sein, um die Ueberlieferung den tatsächlichen Geschehnissen anzugleichen, wie sie in der von Dtr verarbeiteten Annalennotiz in 1 Kön 13,22-25 angedeutet werden. Dabei schiebt die Bearbeitung, die ihre Verehrung für Elischa schon durch den Ehrentitel "Gottesmann" kundtut, alle Schuld am unbefriedigenden Ausgang der Kämpfe dem König zu.

Wenn das Pfeilschiessen aber doch, wie eine neuere literarkritische Untersuchung will, ursprünglich für sich gestanden haben sollte, so hätten wir die beste Parallele dazu in dem auf den Abb.27-28 dargestellten Bogenschiessen des Pharao auf Scheiben, die mit Feindsymbolen verbunden sind.

1 Kön 22,11

Die Stelle 1 Kön 22,11 wird so verstanden, dass Zidkija sich eiserne Hörner gemacht habe, um mit ihnen vor dem König von Israel aufzutreten und ihn in seiner Absicht, gegen Aram zu Felde zu ziehen, zu bestärken. Die Worte : "Mit diesen wirst du Aram niederstossen bis es aufgerieben ist" hätten eine symbolische Handlung des Propheten begleitet.

Wenn man sich diese Hörner aufgrund archäologischen Vergleichsmaterials vorzustellen versucht, muss man zum Schluss kommen, es hätte sich dabei kaum um zwei lose Einzelhörner gehandelt sondern um eine Art Hörnerkappe, wie sie die Abb.59-61 zeigen. Wie der Stierschwanz des ägyptischen Königs (vgl. z.B. Abb.37) seine verborgene Stiermacht signalisiert und garantiert, die in sprachlichen Metaphern und theriomorphen Darstellungen (Abb.62-63) expliziert wird, so hängt auch die Hörnerkappe eng mit dem Stiercharakter ihrer Träger zusammen. Da Zidkija dem König von Israel zusichert, <u>er</u> werde wie ein Stier Aram niederstossen, hat man sich vorzustellen, dass Zidkija ihm mit diesen Worten die Hörner(kappe) übergibt und er diese also nicht für sich sondern für ihn (nämlich den König) gemacht hat, den sie im Hinblick auf den Kampf in einen siegreichen Stier verwandeln soll.

Schlussbemerkungen

Wie eingangs und in der Zusammenfassung gesagt wurde, sollte anhand zweier Beispiele (Jos 8,26 und Ex 17,12) demonstriert werden, wie dem AT fremde Stoffe nicht nur durch mündliche oder literarische, sondern auch durch ikonographische Ueberlieferung zufliessen konnten. Dabei mochte in manchen Fällen phönizisch/kanaanäische Vermittlung von Bedeutung gewesen sein, wie das für die Komposition von Jos 8,26 wahrscheinlich gemacht wurde. Diese Vermittlung muss aber keineswegs zum Gesetz erhoben werden. Allzu hoch braucht man sie gerade für die 1. Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. nicht in Anschlag zu bringen[1]. Ein

---

1) Ganz anderer Meinung ist hier M. Dahood. Er betrachtet z.B. die Bemühungen, die personifizierte Weisheit von Spr 8,22-36 von der Gestalt der ägyptischen Maʿat her zu verstehen als "of marginal interest at best", solange das von ihm als unerlässlich postulierte phönizische Zwischenglied nicht verfügbar ist (Proverbs 8, 22-31, 521). Solche Urteile sind allerdings nur aus einer extrem auf nordwestsemitische Philologie fixierten Haltung zu verstehen, die in ihrer Exklusivität an den Panbabylonismus der Jahrhundertwende und den "Panqumranismus" der fünfziger und frühen sechziger Jahre erinnert. Solange kein Corpus phönizischer Liebeslieder oder phönizischer Spruchweisheit auftaucht, ist der Vergleich mit Aegypten und Mesopotamien immer noch besser als der mit der nicht vorhandenen phönizischen Literatur. Selbst, wenn solche Corpora je auftauchen sollten, was wenig wahrscheinlich ist, düfte der Vergleich atl Texte mit ägyptischen und akkadischen weiterhin interessant sein, wenn man die Exegese nicht aufs Philologische reduziert, sondern auch literatur-, kultur-, religions- und theologiegeschichtliche Interessen hat. Im Vergleich mit den grossen Hochkulturen des Niltals und des Zweistromlandes sind die phönizische wie die hebräische Kultur doch eher provinzieller Natur, was einzelne Spitzenleistungen (für Phönizien im wirtschaftlich-verkehrstechnischen, für Israel im religiösen Bereich) nicht ausschliesst.

Blick auf das phönizisch-palästinische Kunsthandwerk dieser Zeit zeigt, wie sehr Phönizien etwa in diesem Bereich von fremden, vor allem ägyptischen Vorbildern abhängig und wie bescheiden der eigene Beitrag war[1].

Bei ihrer jüngsten, intensiven Beschäftigung mit dem "Heiligen Krieg"[2] haben sich denn die Alttestamentler auf der Suche nach Analogien auch nicht gescheut - und das mit Recht -, in erster Linie ausserhalb des syro-palästinischen Raumes Ausschau zu halten. Dabei haben sie sich vor allem dem Zweistromland zugewandt[3].

---

1) Vgl. z.B. die oben S. 68 f. erwähnten, phönizischen Metallschalen und die kanaanäischen Elfenbeine (Kantor, Syro-Palestinian Ivories 166 und Crowfoot, Early Ivories from Samaria Taf. 1-4,7,14), überhaupt das ganze syrisch-palästinische Kunsthandwerk, das von der grossen Bedeutung zeugt, die man in diesem Raum und zu dieser Zeit ägyptischen Symbolen zumass. Schon um 1070 v.Chr. war sich ein Fürst von Byblos anscheinend der "Tatsache" bewusst : "Amon hat alle Länder ausgestattet, er hat sie ausgestattet, nachdem er zuerst das Land Aegypten ausgestattet hatte... Die handwerkliche Fertigkeit ist von ihm (von Aegypten) ausgegangen bis zu meinem Wohnsitz hin und die Unterweisung ist von ihm ausgegangen bis zu meinem Wohnsitz hin" (Uebersetzung von E. Edel in Galling, Textbuch zur Geschichte Israels 45) und rund 600 Jahre später bemerkt Herodot : "Ebenso seien die Aegypter die ersten gewesen, die den Göttern Altäre, Bilder und Tempel errichtet und Figuren in Stein gemeisselt hätten. Dass es wirklich so ist, davon haben sie mich in vielen Fällen durch tätsächliche Beweise überzeugt" (Historien II 4; Uebersetzung : Horneffer, Herodot Historien 100 f.). Man kann die Bedeutung dieser Aussage ermessen, wenn man bedenkt, dass für die Antike die Wirkkraft und Würde einer Sache in der Regel der Höhe ihres Alters entsprach.

2) Vgl. Stolz, Jahwes und Israels Kriege, und die dort zitierte Literatur.

3) Vgl. Heintz, Oracles prophêtiques et "guerre sainte", und besonders Weippert, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, und die dort zitierte Literatur.

Die vorliegende Arbeit versucht, das aus diesem Raume beigebrachte Material durch Hinweise auf einige ägyptische Einflüsse zu ergänzen. Die ägyptische Symbolwelt galt spätestens seit den glanzvollen Tagen des Neuen Reiches (1554 - 1206 v.Chr.) in Palästina und Syrien als besonders wirkmächtig[1]. Vom langen Nachwirken dieses Glanzes zeugen nicht nur die oben erwähnten Produkte des phönizisch-syrischen Kunsthandwerks, sondern auch ein angesichts der Wirklichkeit ganz übertriebenes Vertrauen auf Aegypten als militärische Macht, das von den atl Propheten verschiedentlich gegeisselt wird (Hos 7,11; Jes 20; 30,1-7; 31,1-3; Ez 29-30; vgl. auch Jes 36,6 und 9 und Par.) Mit diesen Hinweisen sollen die mesopotamischen Beziehungen keineswegs bagatellisiert werden.

Vielleicht zeigen aber weitere Arbeiten, dass es seit der Mitte des 2. Jt.s v.Chr. im Bereich der Symbole und Riten, die den Krieg begleiten und theologisch deuten, eine Art Koinè gab, die vom Zweistromland bis nach Aegypten benutzt wurde[2].

Was die sichere oder wahrscheinliche Uebernahme Israels von ägyptischen Riten betrifft, so ist nicht nur beim ausgestreckten Sichelschwert[3], sondern auch beim Pfeilschiessen und Schlagen (Abb.56 und 2 Kön 13,14-19) auffällig, dass die Rolle, die in Aegypten ein Gott spielt, in Israel von einem Menschen übernommen wird (Josua, Elischa). Das dürfte mit der für Israel typischen Verpönung der kultischen Darstellung Gottes nicht nur durch Bilder,

---

1) Zu dem bereits im 17. Jh. v.Chr. einsetzenden ägyptischen Einfluss auf die syrische Glyptik vgl. Buchanan, Catalogue of Ancient Near Eastern Seals 166.

2) Vgl. Anm. 1 S. 47-49 und S. 88 und S. 147-151.

3) Vgl. oben S. 81 f.

sondern auch durch lebende Menschen zusammenhängen. Das ist vielleicht auch der tiefere Grund, warum die Anfertigung eiserner Hörner durch Zidkija ben Kenaana, durch die der israelitische König in einen (göttlichen) Stier verwandelt werden soll, als Aeusserung eines Jahwe entfremdeten Prophetentums erzählt wird.

Von dieser grundsätzlichen Zurückhaltung gegenüber einer Repräsentation Gottes durch irgendwelche Lebewesen abgesehen, überrascht die verschiedene Bewertung der "Siegessakramente" je nachdem, ob sie sich in der Hand von Beauftragten Jahwes oder, wie bei Goliat (1 Sam 17,45), in der Hand seiner Gegner befinden. Das von Elischa arrangierte Pfeilschiessen wird als letzte, sakramental über seinen Tod hinaus heilvolle Tat des Jahwepropheten gefeiert. Das vor der Brust getragene Amulett des Sichelschwerts vermag dem "heidnischen" Vorkämpfer Goliat hingegen keinen Schutz zu gewähren. In der Hand Josuas wird das gleiche Ideogramm zum "Sakrament", das den Sieg Israels bewirkt und sichert. Von den qualifizierenden Begriffen wie "magisch", "sakramental" und "Amulett" steht bezeichnenderweise keiner in den alten Texten. Für diese scheint hier, wie in andern Fällen, nicht so sehr eine Daseinshaltung (sei sie nun mehr sakramental, weisheitlich, prophetisch, heilsgeschichtlich oder wie immer) über die jahwistische Legitimität entschieden zu haben[1]. Bedeutsamer war anscheinend das Gefüge der personalen Beziehungen, grundlegend das Verhältnis zu Jahwe, in das diese Haltungen mit den ihnen entsprechenden Formen und Aeusserungen eingebettet waren.

---

1) Von daher scheint es mir auch fraglich, ob man mit G. Fohrer die prophetische Daseinshaltung zur praktisch einzigen, überzeitlich bedeutsamen hochstilisieren kann (Grundstrukturen des Alten Testaments 71-86, 94).

ANHANG I

Der König übergibt einer Gottheit Gefangene

An und für sich spielt dieses Thema weder im Zusammenhang mit Jos 8,18.26 noch mit Jos 5,13-15 oder Ez 30,20-26 direkt eine Rolle. Da wir aber am Rande doch immer wieder darauf gestossen sind, soll es hier wenigstens anhangsweise noch kurz behandelt werden, zumal es geeignet ist, weiteres Licht auf den regen Austausch von Bildgedanken zu werfen, wie er gerade im Bereich der Darstellungen kriegerischer Triumphe zwischen Aegypten und Vorderasien stattgefunden zu haben scheint.

Das Thema des Gottes oder der Götter, die dem König Gefangene zuführen, ist in Aegypten seit der ersten Dynastie bis in die Spätzeit belegt, so etwa auf der Narmerpalette (ANEP Abb.296 und oben S. 55), auf Reliefs Sahureʿs (Borchardt, Grabdenkmal II, Taf. 5-7), Pepi's II. (Abb.26), Thutmosis' III. (ANEP Abb.312), Seti's I. (Wreszinski, Atlas II Taf. 53a; vgl. dazu oben S. 59 f.), Schoschenk's I. (Abb.26), um nur einige wenige Beispiele zu nennen. In diesen Bildern wird die weit verbreitete Vorstellung ikonographisch gestaltet, dass es der Gott ist, der dem König (oder sonst einem Menschen) seine Feinde in die Hand (d.h. in seine Gewalt) gibt (vgl. dazu Abb.20 und Anm. 1 auf den Seiten 47-49). Ebenso verbreitet wie diese Komposition ist die Vorführung von Gefangenen vor dem König durch seine Untergebenen, die Prinzen, die Generale und Soldaten (vgl. dazu Anthes, Die Vorführung der gefangenen Feinde vor den König, und das vor wenigen Jahren neu entdeckte Bild aus der 11. Dyn. bei Keel, Kanaanäische Riten Abb.1).

Viel seltener wird dargestellt, wie der Pharao einer Gottheit Gefangene zuführt. Das Motiv des Königs (?), der die Keule über einem klein dargestellten Gefangenen schwingt, den er am Schopf haltend vor sich herführt, ist zwar schon auf drei elfenbeinernen Rollsiegeln aus Hierakonpolis (Beginn der geschichtlichen Zeit) zu finden (Abb.65). Die mehrfache Wiederholung des gleichen Motivs zeigt, dass das Ziel des Zuges nicht aus Platzmangel weggefallen ist. Wir haben es hier mit einem reinen Triumphbild zu tun, das Siegesmacht verkörpert, nicht mit der Uebergabe eines Gefangenen an eine Gottheit.

Das gleiche Motiv erscheint auf einem Relieffragment aus dem Grabdenkmal des Königs Neuserreʿ (5. Dyn.) und zwar auf einem Armband (Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re' 39). Der Triumphator ist hier deutlich als König gekennzeichnet.

Diese triumphierende Gestalt taucht ähnlich in der altsyrischen Glyptik auf (ca. 1850 - ca. 1600 v.Chr.), wobei sie die syrische Königstracht trägt und statt der Keule ein Beil schwingt (Abb.66). Da das Siegel auch sonst ägyptischen Einfluss aufweist, ist eine Beeinflussung von Aegypten her nicht ausgeschlossen. Im Gegensatz zu den alten ägyptischen Belegen steht der Sieger allerdings nicht isoliert, sondern vor einer Gestalt, die ihm bis in Einzelheiten ähnlich ist und als Attribut ein gleiches Beil hält, wie der Triumphator es schwingt. Was diese Gestalt zu bedeuten hat, ist mir nicht klar.

Eindeutiger ist die ebenfalls altsyrische Komposition von Abb.67, die B. Buchanan (Catalogue of Ancient Near Eastern Seals 165) dem 17. Jh. v.Chr. zuweist. Der Hathorkopf signalisiert Verbindungen zu Aegypten. Für den König, der der Göttin mit dem syrischen Hut einen Mann zuführt, wüsste ich aber kein ägyptisches Vorbild. Der König erscheint im Gegensatz zu den bisher genannten Beispielen nicht in der Pose des Niederschlagens. Nicht er ist hier die Haupt- oder gar einzige Figur, sondern die Göttin, der er den Gefangenen (?) übergibt, der einen Finger gegen sie auszustrecken scheint (zu diesem Gestus vgl. oben S. 108). Da der König der Göttin zugleich mit einem ägyptischen (Buchanan, a.a.O. 171) oder hethitischen (vgl. Kunsthaus Zürich, Sammlung E. und M. Kofler 31, Nr. 266-271) Räucherarm räuchert, dürfte es sich um eine Weihung handeln (vgl. oben S. 48). Eine parallele Darstellung dieses Geräts auf einem Siegel der Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 999), auf das Buchanan hinweist, lässt einen allerdings eher an die seit Sahureʿ (5. Dyn.) als Zeremonialwaffe bekannte Beilkeule (vgl. Bonnet, Die Waffen 41 f.) denken. Die Deutung der Gesamtkomposition hängt nicht von der Klärung dieses Details ab.

In Aegypten taucht die Komposition des Königs, der einen Gefangenen, den er an den Haaren vor sich herführt, einer Gottheit übergibt, soweit ich sehe, erst in der Hyksoszeit auf. 1883 hat E. Naville auf dem Tell el-Mas'chûta (Pithom?) ein kleines Kalksteinmonument ausgegraben, dessen oberer Teil abgebrochen ist (Breite 39,5 cm, Dicke 25 cm, erhaltene Höhe 34 cm) (Naville, The Store City of Pithom Taf. VI). Es ist auf drei Seiten mit Reliefs versehen. Naville wollte das Stück der 20. Dyn. zuschreiben. G. Daressy (Monument du temps des Hyksos) hat aber erkannt, dass es sich beim Stein um eine Art Palimpsest handelt, dessen Original in das späte Mittlere Reich, resp. die Hyksoszeit (Abb.68a) und dessen Ueberarbeitung in die Zeit Seti's I. (Abb.68b) zurückgehen dürften (Ebd. 266 f.). In der originalen Form, die ohne Inschrift ist, tritt auf dem Mittelteil der König (?) mit einem Räucherständer (und einem Ruder ?) vor den Gott des 20. Gau's, Hor-Sopdu. In sei-

nem Gürtel trägt er ein Schwert, das auch auf den beiden Seitenbildern zu sehen ist, die die Hauptszene flankieren. Es handelt sich bei diesen drei Figuren wohl dreimal um die gleiche Person. Ihre Bewaffnung ist unägyptisch. Das Schwert ist in Aegypten nie heimisch geworden (Bonnet, Die Waffen 73 f.). Hingegen ist ein ausgesprochen langer Dolch (35 cm) aus der Hyksoszeit mit dem Namen Apophis erhalten, der in der Form dem Schwert auf Abb.68a nicht unähnlich sieht (Wolf, Die Bewaffnung 43 f. und Taf. 13,8). In grösserer Menge sind Schwerter erst am Anfang der 18. Dyn. in Aegypten eingeführt worden (Wolf, Die Bewaffnung 73 f.). Das Wurfholz, das die Figur links hält, ist ebenfalls eine typisch asiatische Waffe (Bonnet, Die Waffen 108, Anm. 2). Die Annahme, es handle sich um einen König, basiert nicht nicht nur auf der sekundären Interpretation als Pharao auf Abb. 68b, sondern vor allem auf dem Triumphmotiv des rechten Seitenbildes. Dabei hat man sich wohl vorzustellen, dass der König, ähnlich wie der auf dem syrischen Rollsiegel Abb.67, den Gefangenen, der mit keinem der klassischen ägyptischen Feindtypen übereinstimmt, der Gottheit übergibt. Die beiden Seitenbilder sind deutlich auf die Hauptszene ausgerichtet. Dass die Uebergabe eines Gefangenen an die Gottheit in Aegypten zuerst auf einem Hyksosmonument auftaucht, scheint mir die Wahrscheinlichkeit eines asiatischen Ursprungs der Komposition erheblich zu verstärken.

Der nächste, mir bekannte Beleg findet sich auf einer 30 cm hohen Kalksteinstele, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus Deir el Medine kommt (Abb.69). Die Kartuschen sind die Amenhoteps I., aber die Stele dürfte erst aus der späten 18. Dyn. stammen (vgl. oben S. 52). Beachtlich ist, dass auch dieser Beleg wieder aus einem Milieu stammt, in dem ein ziemlich starker asiatischer Einfluss nachweisbar ist (Boreux, La stèle C 86, 681-683). Die Stele Abb.69 verrät durch ihre Form, aber noch mehr durch ihren nachlässigen Stil, ihre private Herkunft.

Das erste offizielle Monument, das unsere Komposition aufweist, gehört in die 19. Dyn., genauer in die Zeit Ramses II., während der asiatische Einfluss bekanntlich einmal mehr stark war und zwar entstand das Monument auf asiatischem Boden, am Nahr el Kelb im heutigen Libanon (Abb.30a; vgl. oben S. 67). Dann taucht die Komposition noch einmal und zwar in mythisch-ritualisierter Form unter Schoschenk I. auf (vgl. oben S. 62 f.). Die Vorführung Gefangener durch den König vor dem Gott ist in Aegypten, jedenfalls in dieser symbolischen Form, nie richtig heimisch geworden.

Ramses III. und seine Nachfolger werden zwar nicht allzu selten dargestellt, wie sie gefangene Feinde an den Haaren vor sich herführen (Nelson, Later Historical Records Taf. 111; Nims, The Eastern High Gate 626, 629 und

Abb.70; vgl. auch Daressy, Ostraca Taf. XXIII Nr. 25.119, die rundplastischen Gestaltungen des Bildgedankens bei Vandier, Manuel III,1, S. 423 f. und Ebd. III,2, Taf.132, 1 und 3 und Scamuzzi, Egyptian Art Taf. 85), aber diese werden nicht einem Gott zugeführt. Auch die Beischriften reden, soweit sie vorhanden sind, ausschliesslich vom Triumph des Pharao (vgl. Nims, The Eastern High Gate 13). Gelegentlich schwingt auf diesen Bildern der Pharao über den Feinden, die er vor sich herführt, das Sichelschwert und wir haben dann eine "moderne" Variante des alten Rollsiegelmotivs von Abb.65 (Nelson, Later Historical Records Taf. 114).

Eine gewisse Verbreitung fand die Vorstellung vom König, der der Gottheit die unterworfenen Feinde zuführt, in historisierter Form im Rahmen der grossen Zyklen, die die Feldzüge der Pharaonen der 19. und 20. Dyn. darstellen. Seti I., Ramses II. und Ramses III. werden nicht selten vorgestellt, wie sie an langen Stricken Züge von Asiaten, Libyern und Nubiern vor die thebanische Trias (Amon, Mut, Chons) führen, um sie dieser, resp. deren Tempel, zu weihen, zusammen mit kunstvollen Metallgefässen und anderer kostbarer Beute (Wreszinski, Atlas II Taf.37,44,56; Nelson, Earlier Historical Records Taf.11,26,43; Ders., Later Historical Records Taf.78,93,99; Nims, The Eastern High Gate Taf.604, 621, 627). Auf allen diesen Szenen hält Amon Uas und Anch (Abb.71).

Eher selten findet sich eine Vermischung der symbolischen, ursprünglich asiatischen (?) Komposition, wie sie durch die Abb.30a und 69 repräsentiert wird, und der historisierenden, wie sie z.B. Abb.71 darstellt. Beispiele dafür sind eine Stele Ramses II. aus Tanis (Abb.72; vgl. auch Abb.34) und einige Szenen Ramses III. (Nelson, Earlier Historical Records Taf.44; Nims, The Eastern High Gate Taf.606).

Der Bildgedanke der Vorführung von Gefangenen durch den König ist in Aegypten also auf die Zeit des Neuen Reiches beschränkt. Es entspricht der ägyptischen Auffassung vom König als dem Zentrum des Kosmos besser, dass Götter und Menschen ihm seine Feinde gefangen zuführen, wie die aus allen Epochen ägyptischer Geschichte stammenden Beispiele eingangs dieses Abschnitts zeigen. Das asiatische(?) Sinnbild vom König, der der Gottheit einen Gefangenen übergibt (Abb.30a, 67-69), hat in Aegypten nie richtig Fuss gefasst. Die alte Ikone vom König beim Niederschlagen seiner Feinde ist dank ihrer mythischen Eindeutigkeit und Radikalität den ägyptischen Vorstellungen vom Triumph des Pharao besser gerecht geworden. In der 19. (und vielleicht schon in der 18.) Dyn. hat sich die Szene von der Weihung einer Schar von Kriegsgefangenen durch den Pharao einer gewissen Beliebtheit erfreut. Die Komposition dürfte durch die historisierende Tendenz dieser Kunstepoche begünstigt

worden sein. Die langen Reihen Gefangener waren zudem geeignet, die Grösse dessen zu demonstrieren, was der König für den Gott getan hatte und im Bedürfnis das zu tun, mag sich auch ein dem Alten und Mittleren Reich und evt. auch noch der frühen 18. Dyn. gegenüber gewandeltes Gottesverhältnis ausdrücken, dessen Charakteristikum es war, den König stärker als Diener der Götter zu sehen.

ANHANG II

Das Ausstrecken der Hand

Im Laufe der vorliegenden Untersuchung ist gelegentlich die beim Exodus so wichtige ausgestreckte Hand des Mose (resp. Aarons) mit dem (Gottes)-Stab aufgetaucht. S. 85 f. wurde vermutet, es sei mit der Beauftragung des Mose ursprünglich die Uebergabe dieses Stabes verbunden gewesen. S. 91 f. haben wir gesehen, dass das Motiv der ausgestreckten Hand mit dem Stab sekundär auch in Ex 17, 8-13 eingedrungen ist.

Das Motiv gehört streng genommen nicht in dieses Buch, da die ausgestreckte Hand, resp. der Stab, im Gegensatz zum Sichelschwert (Jos 8,18.26) oder den erhobenen Händen des Mose (Ex 17,12) nirgends dazu dient, einen militärischen Sieg zu erwirken. Das Schilfmeergeschehen ist von einem solchen zwar nicht allzu weit entfernt, wenn auch vor allem aufgrund sekundärer Interpretation (Stolz, Jahwes und Israels Kriege 90-97). Es bleibt aber zu beachten, dass Mose hier mit seiner ausgestreckten Hand, resp. dem Stab, die Wasser (Ex 14,16.21.26.27) und nicht die feindlichen Heerlager oder einen Kampf beeinflusst.

Die Geste der ausgestreckten Hand ist im AT sehr häufig. Von den singulären הדה יד (Jes 11,8), פרש יד (Klgl 1,10) und ישט יד (Sir 7,32) abgesehen, wird sie entweder mit שלח יד oder mit נטה יד beschrieben.

Dabei erscheint jeder dieser zwei Ausdrücke in ganz bestimmten Zusammenhängen.

שלח יד

Wenn jemand die Hand ausstreckt, um die Früchte des Lebensbaumes (Gen 3,22), eine Taube (Gen 8,9), einen Mann (Gen 19,10) ein Messer (Gen 22,10), eine Schlange (Ex 4,4), die männliche Scham (Dtn 25,11), ein Schwert (Ri 3,21), einen Zeltpflock (Ri 5,26), einen Eselskinnbacken (Ri 15, 15), Steine (1 Sam 17,49), Leute (2 Sam 15,5; 1 Kön 13,4; Ps 18,17; 144,7), ein Eisenstück (2 Kön 6,7), die Locke Ezechiels (Ez 8,3) oder einen Feuerbrand (Ez 10,7) zu ergreifen, dann steht stets שלח יד und nie נטה יד. Für "Ergreifen" findet sich 9 mal לקח, 3 mal das Hif. von חזק und je einmal אחז, נשא, תפש und das Hif. von בוא. Hieher gehört auch die Stelle Hld 5,4, da der Geliebte seine Hand durchs Türloch schickt, wohl um den Riegel zu ergreifen, den er aber nicht finden kann.

Ebenso steht שלח יד, wenn die Hand ausgeschickt wird, um etwas in guter oder böser Absicht zu berühren, was ja dem Ergreifen recht nahe kommt (Gen 48,14; 2 Sam 6,6 und 1 Chr 13,10, Jer 1,9, Ijob 1,11; 2,5).

Häufig steht שלח יד ohne ein folgendes Verb, das die Tätigkeit beschreibt, zu der die Hand "ausgeschickt" wird. Wenn so einzig durch die Präposition ב oder seltener אל mit einer Sache verbunden wird, bedeutet es, an eine Sache Hand anlegen (Ijob 28,9; Ps 125,3), sich an einer Sache vergreifen (Ex 22,7.10; Dan 11,42); wenn es mit Personen verbunden ist aber stets "Hand an sie legen" im Sinne von "töten", "ermorden" (Gen 22,12; 37,22; Ex 24,11; 1 Sam 22, 17; 24,7.11; 26,9.11.23; 2 Sam 1,14; 18,12; Neh 13,21; Ps 55,21; Ijob 1,12; Est 2,21; 3,6; 6,2; 8,7; 9,2). Dabei scheint das blosse שלח יד + Person eine Ellipse zu sein, bei der ein לפגע (1 Sam 22,17), ein לשחת (2 Sam 1,14) oder etwas ähnliches zu ergänzen ist. Einmal steht an Stelle einer Person, übrigens ohne ב oder אל eine Stadt (2 Sam 24,16).

Das Ausschicken der Hand (שלח יד) geschieht immer zu einem bestimmten Zweck, zu einer konkreten Handlung, ist also stets funktional. Wo das Ausrecken der Hand als solches den Eigenwert eines Gestus besitzt, steht

נטה יד

Aufschlussreich für das Verständnis der beiden Ausdrücke ist ein Vergleich der Parallelstellen 2 Sam 24,16 und 1 Chr 21,16.

2 Sam 24,16

> וישלח ידו המלאך ירושלים לשחתה וינחם יהוה אל-הרעה ויאמר למלאך... הרף ידך...

1 Chr 21,16

> וישא דויד את-עיניו וירא את מלאך יהוה עמד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על-ירושלם

In der älteren Version von 2 Sam 24 wird erzählt, wie die Pest durchs Land geht und wie der Verderber eben dabei ist, Jerusalem zu schlagen und wie Gott ihm in diesem Augenblick in den Arm fällt. שלח יד ist hier deutlich funktional (vgl. Gen 22,12). In der jüngeren Fassung von 1 Chr wird nicht ein Vorgang erzählt sondern eine Vision Davids geschildert, in der ihm eine gewaltige Gestalt erscheint, die im drohend ausgereckten Arm (בידו נטויה) ein Schwert gezückt hält, das gegen Jerusalem gerichtet ist. Die von dieser Vision angekündigte Katastrophe wird durch Gebet,

Altarbau und Opfer abgewendet (1 Chr 21,17-27). Die ausgereckte Hand ist ein Drohgestus, durch den David gewarnt wird.

Ein Drohgestus ist die ausgereckte Hand (יד נטויה) auch im grossen Kehrversgedicht aus Jesajas Frühzeit (9,7-20; 5,25-30), bei dem die einzelnen Abschnitte mit der Zeile schliessen :
"Bei all dem kehrt sein Zorn nicht um
noch ist seine Hand ausgereckt" (Jes 9,11.16.20; 5,25; vgl. 10,4).
In Jes 31,3 reckt Jahwe seine Hand aus (Hif.), "da strauchelt der Helfer und der, dem geholfen wird, stürzt..." Der Zusammenhang zwischen der ausgereckten Hand und dem Stürzen wird hier nicht deutlich beschrieben. Das sonst übliche "gegen" fehlt. Die ausgereckte Hand zeitigt aussergewöhnliche Wirkungen. Das tun die Gesten Gottes oft. Sie erhalten dadurch einen Zug ins Numinose (vgl. "Jahwe brüllt vom Zion... und die Weideplätze der Hirten welken..." Amos 1,2; "Er berührt die Berge und sie rauchen" Ps 104,32). Wie Jahwes Schelten (גער) genügt, um die chaotischen Wasser unschädlich zu machen (Jes 50,2; Nah 1,4; Ps 18,16; 104,7; 106,9) und feindliche Heere und Frevler zu vertreiben (Jes 17,13; Ps 9,6), so genügt die drohend ausgereckte Hand, die Bündnispartner Juda und Aegypten untergehen zu lassen (vgl. auch Jes 23,11). Aehnlich wie in Jes 31,3 verhält es sich mit Jer 6,12, wo jegliches Unheil, das dem Land widerfährt, auf die ausgereckte Hand Jahwes zurückgeführt wird.

Bei Jer 15,6 (vgl. 51,25), bei zwei Zefanja- (1,4; 2, 13) und acht Ezechiel-Stellen (6,14; 14,9.13; 16,27; 25, 7.13; 35,3) verhält es sich etwas anders. Hier reckt Gott die Hand gegen (על) ein Volk oder ein Land aus und macht es zur Wüste (z.B. נתן שממה), resp. rottet die Menschen aus (הכרת; השמד).

An diesem Punkt scheinen sich die beiden Wendungen שלח יד und נטה יד zu berühren, besonders wenn man Ex 3,20 oder 9,15 mit Jes 5,25a vergleicht, wo auf den Ausdruck שלח יד (Ex 3,20; 9,15), resp. נטה יד (Jes 5,25a) beide Male הכה (schlagen) folgt.

Vom je spezifischen Schwerpunkt der beiden Ausdrücke her muss aber bezweifelt werden, dass sie hier schlicht zusammenfallen. In Ex 3,20 resp. 9,15 schickt der Herr seine Hand aus um zu schlagen. In Jes 5,25a bilden das drohende Ausrecken der Hand und das Schlagen zwei verschiedene Vorgänge. Normalerweise folgt auf נטה יד nicht ein so konkreter, vorstellbarer Vorgang wie Schlagen, sondern ein umfassenderer wie "verwüsten", "ausrotten".

P. Humbert (Etendre la main, besonders S. 389-392) hat den Unterschied zwischen שלח יד und נטה יד hauptsächlich darin sehen wollen, dass שלח יד eine banale menschliche Geste mit teilweise auch positiven Wirkungen (vgl. Ps 138,7

und dazu Humbert, Ebd. 391), נטה יד hingegen Gott und dem von ihm Beauftragten reserviert sei und ausschliesslich zerstörerische Funktion habe (vgl. auch van der Woude, jad Hand Sp 673). Das vorliegende Material kommt dieser Deutung Humberts recht weit entgegen. Aber mir scheint der Hauptunterschied doch darin zu liegen, dass שלח יד rein funktionalen (Boten)-Charakter hat, während נטה יד ein eigenständiger Gestus ist.

שלח יד als der bedeutungsärmere erscheint zwar in der Regel in profanen Zusammenhängen, kann aber auch von Gott verwendet werden (vgl. Ex 3,20; 9,15; 24,11; Ez 8,3; Ps 138,7), umgekehrt erscheint נטה יד in Ijob 15,25 als menschlicher Droh- und Imponiergestus in Parallele zu התגבר "sich gegenüber jemandem als Helden, als überlegen aufspielen". In Ez 30,25 reckt der babylonische König seine Hand (oder sein Schwert; das fem. אותה kann sich auf beide beziehen) gegen Aegypten und Jahwe zerstreut die Aegypter unter die Völker. Jahwe führt eine Drohung des Babelkönigs aus. Man kann den König von Babel hier mit Humbert natürlich als Beauftragten Jahwes sehen, der seine Hand im Auftrag Jahwes ausreckt, wie Mose in Ex 9,22; 10,12 usw.; Aaron in Ex 7,19; 8,2; Josua in Jos 8,18.26 und der Bote Jahwes in 1 Chr 21,16 und נטה יד so für Jahwe und seine Beauftragten reklamieren. Aber Ijob 15,25 und der Vergleich von 1 Chr 21,16 mit 2 Sam 24,16 zeigen, dass nicht die Person für die Wahl von נטה oder שלח ausschlaggebend ist, und ich möchte so nicht mit Humbert den weittragenden Schluss ziehen : "L'analyse lexicographique manifeste donc, dans le cas qui nous occupe, la distinction biblique classique et radicale de Dieu et de l'homme, du divin et de l'humain, du sacré et du profane" (Ebd. 392 f.; zu einem ähnlichen Versuch Humberts vgl. Qana en hébreu biblique, und die Kritik bei de Savignac, Note sur le sens du verset VIII 22 des Proverbes 430 f., Anm.1).

Der Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Ausdrücken scheint mir, wie gesagt, vielmehr der, dass שלח יד stets Teil einer Handlung ist und das Subjekt von שלח יד und dasjenige der Handlung, zu der die Hand ausgesandt wurde, das gleiche sind, während bei נטה יד einer (z.B. der König von Babel, Ez 30,25) die Hand ausreckt und ein anderer (z.B. Jahwe Ez 30,25) etwas tut.

Die ausgereckte Hand ist mehr als ein blosser Drohgestus. (Ein blosser Drohgestus und nicht mehr ist das wilde Schwingen (נוף und Derivate) der Hand gegen jemanden; vgl. Jes 10,32; 11,15; 19,16; Sach 2,13; Ijob 31,21). Er signalisiert überdies einen herrscherlichen Willen, einen Plan, der ausgeführt werden will.

In Jes 14,26 f. schliesst der Spruch über den Schwur Jahwes, in dem der Untergang Assurs angekündigt wird, mit den Worten :

"Dies ist der Ratschluss, der über die ganze Erde beschlossen ist
und dies die Hand, die ausgereckt ist über alle Völker.
Ja, Jahwe der Heerscharen hat beschlossen und wer vereitelt (seinen Ratschluss)
und seine Hand, die ausgereckte, wer biegt sie zurück ?"
נטה יד hat an dieser Stelle eine gewisse Affinität zur יד רמה. Etwas ביד רמה tun besagt, etwas vorsätzlich und ganz bewusst tun (Ex 14,8; Num 15,30; 33,3; Damaskusschrift 8,8; 10,3; 19,21; 1 QS 5,12; 8,17.22; 9,1). In Ex 14,16 wird Mose in einem feierlichen Moment aufgefordert הרם את-מטך ונטה את ידך. Der erhobene (רום) Stab steht so parallel zur ausgereckten Hand.

Der Aspekt der herrscherlichen Willenskundgebung, der dem Ausdruck נטה יד eigen ist, unterstreicht auch Spr. 1, 24. Humbert hat die Stelle, in der die personifizierte Weisheit spricht, kaum beachtet : יען קראתי ותמאנו נטיתי יד ואין מקשיב. Der Kontext redet von der Weisheit, die in ihre Zucht ruft und ihre Gedanken kundtut. Sie ruft, aber man weigert sich (zu hören; vgl. Jes 50,2; 65,12; 66,4), sie reckt ihre Hand aus aber man achtet nicht darauf. Die ausgereckte Hand ist hier nicht nur Ausdruck einer עצה wie in Jes 14,26 f. sondern zugleich Aufforderung, auf diese עצה einzugehen. Man könnte die ausgereckte Hand natürlich auch in diesem Zusammenhang als Drohung interpretieren (die nicht beachtet wird). Aber der Kontext legt diese Deutung nicht nahe. נטה יד ohne על signalisiert primär eine Absicht, einen Plan (Jes 14,26 f.).

Nach Humbert bedeutet diese Willenskundgebung stets Unheil. Aber was den einen Unheil bedeutet, kann den andern zum Heil sein. So löst der durch den ausgereckten Arm signalisierte Plan (Jes 14,26 f.), Assur zu zerstören und das Joch von Israel zu nehmen bei den Hörern des Propheten sicher Freude aus. Deutlich wird die Ambivalenz auch in Ex 7,5 :
וידעו מצרים כי אני יהוה בנטותי את ידי על מצרים והוצאתי את-בני ישראל מתוכם

Eine ganz ähnliche Stelle mit שלח יד, nämlich Ps 138,7 "où le geste est hostile aux ennemis, mais par là même bénéfique pour le Psalmiste" dient Humbert (a.a.O. 391) dazu, die Ambivalenz von שלח יד im Gegensatz zum angeblich eindeutig negativen Sinn von נטה יד darzutun.

Als Ausdruck eines herrscherlichen Willens, der die verschiedensten Mächte zum Handeln veranlasst, erscheint die ausgereckte Hand in den Auszugstexten (Ex 8,2; 9,22; 10,12; 10,21 f.; 14,21.26 f.; 15,2). Dabei wird die Autorität dieser Hand noch durch den Stab (מטה) unterstrichen, den sie gelegentlich hält (Ex 8,1; 9,23; 10,13; 14,16). Er ist, wie schon die Etymologie andeutet, eine Art Verlängerung der Hand, er verstärkt und erweitert ihre Handlungsmöglichkeit. Auf die Parallelisierung von Stab und

Hand in Ex 14,16 wurde schon hingewiesen. Sie liegt auch in den beiden Beglaubigungswundern vor, die in Ex 4,1-9 erzählt werden. Der Stab, der zur Schlange und dann wieder zum Stab wird, und die Hand, die aussätzig und dann wieder gesund wird, demonstrieren beide, die dem Mose verliehene Möglichkeit, seine Macht (Hand, Stab) zu einer gefährlichen Macht werden zu lassen (ähnlich Rickert, Der Stab Gottes 539).

Als Symbol der Macht ist er ein Attribut der Vornehmen. Siegel, Schnur und Stab muss Juda der Tamar als Pfand hinterlassen (Gen 38,18.25). Einen Stab trägt der Königssohn Jonatan (1 Sam 14,27.43) und natürlich der König selber (Ps 110,2; Jer 48,17; Ez 19,11).

Der Gestus der ausgereckten Hand mit oder ohne Stab dürfte von dem des ausgereckten Arms (זרוע נטויה), der für Dtn typisch ist, aber in der späteren Literatur auch sonst vorkommt (vgl. die Stellensammlung bei Weinfeld, Deuteronomy 329), kaum verschieden sein. Beide signalisieren Macht und die feste Entschlossenheit, dieser Macht zum Sieg zu verhelfen.

Die ausgestreckte, resp. erhobene Hand in Aegypten

Der hochgereckte Arm erscheint mit offensichtlich ähnlicher Bedeutung auch in der ägyptischen Ikonographie und Literatur. Besonders häufig ist er bei den Göttern Min, Amon, Horus und bei dem mit letzterem identifizierten König zu sehen. (Diesen Hinweis verdanke ich Prof. H. Brunner, Tübingen).

Schon auf einer frühgeschichtlichen Scherbe im Aegyptischen Museum in West-Berlin (Inventar Nr. 15454; vgl. K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter, Leipzig 1930 166 Anm.2) erscheint Min mit hochgerecktem Arm und der "Geissel" darüber. Obgleich in den Beschreibungen regelmässig gesagt wird, er halte sie in der Hand, resp. schwinge sie über seinem Haupt (vgl. z.B. Bonnet, Reallexikon 461; W. Helck / E. Otto, Kleines Wörterbuch der Aegyptologie, Wiesbaden 1956 226), erscheint die "Geissel" auch in den zahllosen klassischen Darstellungen (Abb.73), ja selbst noch in den Bronzen der Spätzeit (z. B. H. Fechheimer, Kleinplastik der Aegypter, Berlin 1921 Taf. 123) über der erhobenen Hand und ist mit ihr einzig durch Gedankengesellung verbunden (vgl. dazu Schäfer, Von ägyptischer Kunst 167 f.). Die normierende Kraft einer archaischen Darstellung scheint hier durch Jahrtausende prägend gewirkt zu haben. Wenn es sich nicht um eine Götterdarstellung gehandelt hätte, wäre eine Entwicklung wie beim Sternbild ʿn ("Abwehrer", vgl. Erman/Grapow, Wörterbuch I 189) wohl unvermeidlich gewesen.

In der ältesten bekannten Version aus dem Grabe Seti's I. hält ʿn ähnlich wie Min die Hand erhoben (Abb.74). Im Gegensatz zu Min auf Abb.73 hält ʿn sie zur Faust geballt. Man könnte die Haltung der Figur mit der dtr Wendung ביד חזקה ובזרוע נטויה (Dtn 4,34; 5,15; 26,8; siehe Weinfeld, Deuteronomy 329) beschreiben. Im Ramesseum (Ramses II., Sohn und Nachfolger Seti's I.) ist ʿn mit dem Falkenkopf und der Sonnenscheibe des Horus ausgestattet und eine Lanze über seinen Händen angebracht (Abb.75). In der leider stark zerstörten Version aus Medinet Habu (Ramses III.) hält er die Lanze fest in seinen Händen und zu den Horusattributen ist noch der zeremonielle Stierschwanz des Königs getreten (Abb.76).

In der Literatur wird das Attribut "mit starkem", resp. "erhobenem Arm" (ṯmꜣ ʿ) vor allem Horus und dem häufig mit ihm identifizierten, resp. verglichenen König zuteil. Im Wadi Maghâra (Sinai) erscheint das Prädikat "Horus mit erhobenem Arm" neben Cheops und Pepi I., wie sie die Keule über dem Kopf ihrer Feinde schwingen (Gardiner/Peet/Černy, Inscriptions of Sinai I Taf. 2, Nr. 7 und Taf. 8, Nr. 16). Auf einer Stele des Mittleren Reiches im Louvre (C 30) führt sogar Min den Titel Ḥr ṯmꜣ ʿ (Sethe, Lesestücke S. 65, Z.18). Thutmosis III. zieht zur Schlacht von Megiddo aus "wie Horus mit erhobenem Arm (ṯmꜣ ʿ), ein Herr der Tat (nb ỉr ỉḫt) (Sethe, Urkunden IV 657, Z. 7). In einer Inschrift aus Karnak wird Merenptah als "stark an Kraft, mit erhobenem Arm, der seine Feinde niederwirft (sḫr ḫftỉw.f)" (vgl. Jes 5,25a) gepriesen (Erman/Grapow, Wörterbuch. Belegstellen zu Bd. 5, S. 367[14]; vgl. Wreszinski, Atlas II Taf. 182).

Neulich hat M. Weinfeld (Deuteronomy 329) יד חזקה וזרוע נטויה von der ägyptischen Königshymnik herleiten wollen. Er verweist dazu auf den Ausdruck pḏ ḏr.t ("die Hand ausstrecken"; vgl. Gaballa, Minor War Scenes 87, Fig. 5A, wo es vom Pharao heisst, er sei "stark ohne Seinesgleichen, er, dessen Hand ausgestreckt ist"; vgl. auch Nelson, Earlier Historical Records Taf. 18,2 pd ʿ und Taf. 28, 62 pd ỉmn.t).

Eine genaue Analogie zur formelhaften Wendung in den deuteronomisch-deuteronomistischen Texten bildet keine der oben genannten ägyptischen Wendungen. Es ist vielleicht richtiger statt einer Beeinflussung durch die Literatur eine solche durch die Ikonographie anzunehmen (vgl. das Material bei D. Collon, The Smiting God, in : Levant 4 (1972) 111-134). Ein so naheliegender Gestus wie das Hand-Ausrecken kann allerdings auch in Aegypten und in Israel unabhängig voneinander entstanden sein. Immerhin könnte die Herkunft der Wendung von ägyptischen Götter- und Königsdarstellungen erklären, warum in Israel nur Gott, Könige oder Führergestalten mit ausgerecktem Arm vorgestellt werden. Auf eine von P. Humbert postulierte typisch israeliti-

sche radikale Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre (vgl. Etendre la main 392 f.) für den verschiedenen Gebrauch von שלח יד und נטה יד könnte man dann verzichten.

Was die Bedeutung anbelangt, so wird der ausgereckte, resp. erhobene Arm bei Min ähnlich wie der erigierte Phallus überschäumende Kraft signalisieren. Diese ist ganz natürlich mit Freude verbunden. Als Ausdruck der Freude und des Jubels ist der erhobene Arm in der hnw-Haltung zu deuten (Abb.77) (vgl. Erman/Grapow, Wörterbuch II 493; Keel, AOB Ps 313). Kraft und Jubel können sich angesichts des Feindes zur Siegesgewissheit steigern und für den Feind zu einer Drohung werden (vgl. Abb.74). Die ausgereckte oder hoch gereckte Hand (נטה scheint in der Regel eine horizontale, nicht eine vertikale Bewegung anzudeuten, doch zeigen Ausdrücke wie "den (gewölbten) Himmel" oder "das Zelt ausspannen", dass es vor allem um ein "Ausstrecken" geht; vgl. Köhler, Lexicon 611 f.) als Drohgestus und als Ausdruck der Macht und des Willens zum Triumph ist in Aegypten und im AT häufig.

Weniger häufig und eindeutig ist die ausgereckte Hand als Ausdruck der Weisung, resp. des Befehls. Immerhin werden in Aegypten Befehle nicht selten mit ausgereckter Hand erteilt (vgl. Müller, Darstellungen von Gebärden 64 f., 69-76). So erteilt etwa der Vorsteher der Vogelfänger den Befehl, ruhig zu sein, mit ausgestrecktem Arm (Abb.78). Im gleichen Zusammenhang kann der Arm auch steil in die Höhe gereckt werden (vgl. J. Capart, Une rue de tombeaux à Saqqarah, Bruxelles 1907 Taf.37).

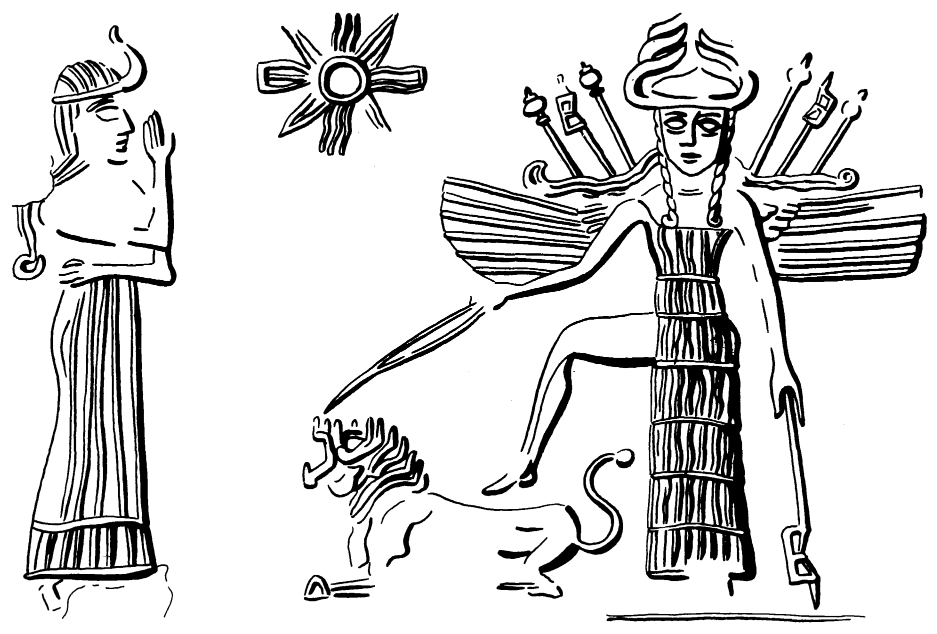
ABBILDUNGEN



1 Rollsiegel aus der Akkadzeit, New York, Privatsammlung (Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik Nr. 953 und Abb.384 auf Taf.32; Pritchard, ANEP Nr. 525). 35



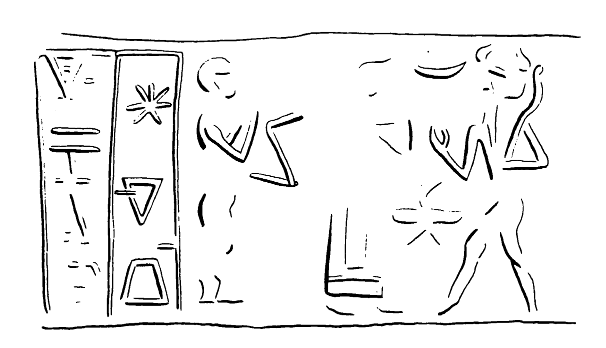
2 Rollsiegel aus der Akkadzeit, Paris, Louvre (Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux. Musée du Louvre II 113 und Abb.1 auf Taf. 74; Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik Nr. 957 und Abb.385 auf Taf.32). 35



3 Rollsiegel aus der Akkadzeit, Chicago, Oriental Institute (Pritchard, ANEP Nr. 526; Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik Nr. 951, Text 65-69 und Abb.382 auf Taf.32). *36, 42*



4 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, Chicago, Oriental Institute (Frankfort, Stratified Cylinder Seals 34 und 46, Abb.770 auf Taf. 70; Parrot, Sumer Abb.384). *35, 42*



5 Rollsiegel aus der Ur-III-Zeit, Sammlung E.T. Newell (von der Osten, Ancient Oriental Seals 25, Nr. 127, und Abb.127 auf Taf.12). 36, 43



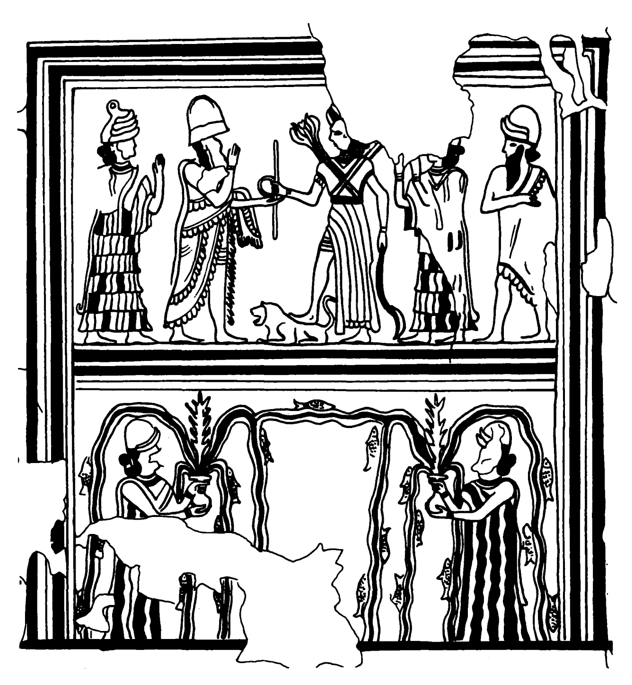
6 Reliefierter Sockel aus frühdynastischer Zeit (Mesilim-Zeit) aus Tell Loh, Paris, Louvre (Strommenger/Hirmer, Fünf Jahrtausende Mesopotamien 63, Taf.44 oben). 36, 43



7 Fragment einer Stele des Sargon von Akkad aus Susa, Paris, Louvre (Strommenger/Hirmer, Fünf Jahrtausende Mesopotamien 73 und Taf.115; Parrot, Sumer Abb.209; Moortgat, Die Kunst Taf.125). 36, 43



8 Rollsiegelabdruck vom Ende der Ur-III-Zeit, Stil noch akkadisch, Bagdad (Frankfort u.a., The Gimilsin Temple 202f., 215 und Abb. 100 B; Moortgat, Die Kunst Taf.N, Abb.2). 37



9 Ausschnitt aus einem Wandgemälde aus altbabylonischer Zeit aus Mari, Paris, Louvre (Parrot, Les peintures du palais de Mari 335-346, Taf.39, Abb.8; Parrot, Sumer Abb.346). 38, 42, 76



10 (links) Ausschnitt aus einem Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, Bagdad (Pritchard, ANEP Nr. 699; Parrot, Sumer Abb.380). *38*

11 (rechts) Fragmentarisch erhaltenes Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, New York, Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 455, Abb.455 auf Taf. 64). *38, 42*



12 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, Sammlung E.T. Newell (von der Osten, Ancient Oriental Seals Nr. 155, Abb.155 auf Taf.14; Frankfort, Cylinder Seals 158, 167f., 177, Taf.28 d). *39, 43*



13 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit aus Susa, Paris, Louvre (de Mecquenem/le Breton/Rutten, Archéologie Susienne Taf.9, Abb.4; Parrot, Sumer Abb.383; Amiet, Glyptique susienne Nr. 1769, Abb.1769 auf Taf.162). 40, 426



14 Fragment einer Weihplatte aus frühdynastischer Zeit (Uebergang von der Mesilim zur Ur-I-Zeit) aus Chafadschi (Iraq), Bagdad (Boese, Altmesopotamische Weihplatten 178 CN 6 und Abb.2 auf Taf.12; Frankfort, More Sculpture from the Diyala Region Nr. 315, Abb.315 auf Taf.64). 40



15 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, New York, Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 430 und Abb.430 auf Taf.61). *40, 45*



16 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, New York, Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 383, Abb.383 auf Taf.55). *40, 44f*



17 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit im provinziellen Stil Anatoliens, New York, Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 882, Abb.882 auf Taf.133). 4366



18 Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit im provinziellen Stil Anatoliens, New York, Pierpont Morgan Library (The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 874, Abb.874 auf Taf.132). 4366



19 Rollsiegelabdruck aus Mari aus altbabylonischer Zeit, Damaskus (Parrot, Mission archéologique de Mari II. 3 189f., Taf.41f.; Amiet, Notes sur le repertoire iconographique 229f., Abb.12). 44-66



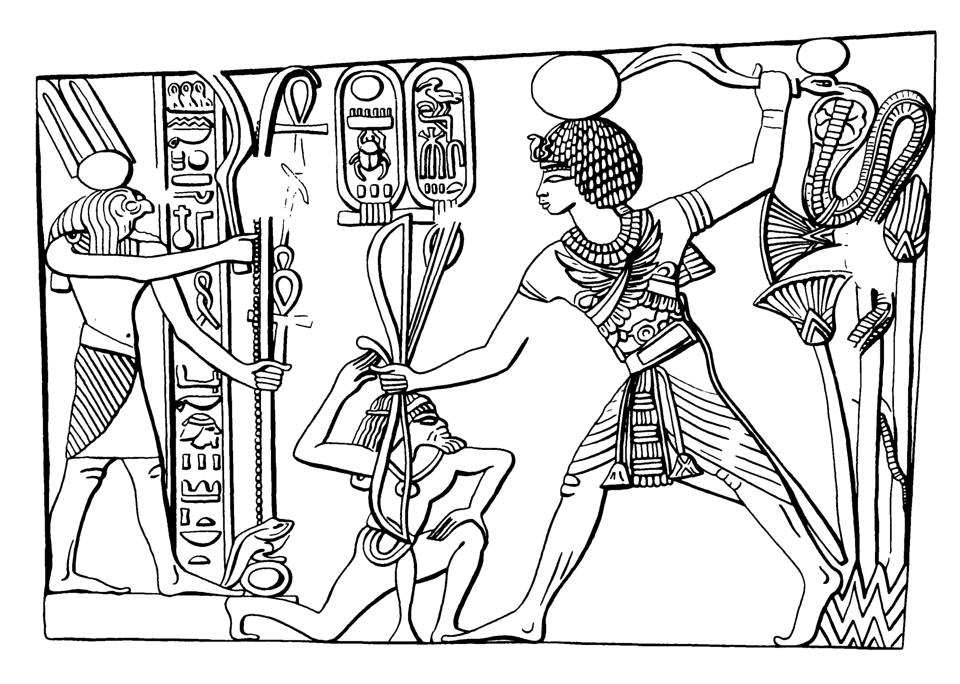
20 Syrisches Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit, New York, Pierpont Morgan Library (Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library Nr. 958, Abb.958 auf Taf.145). 44-47



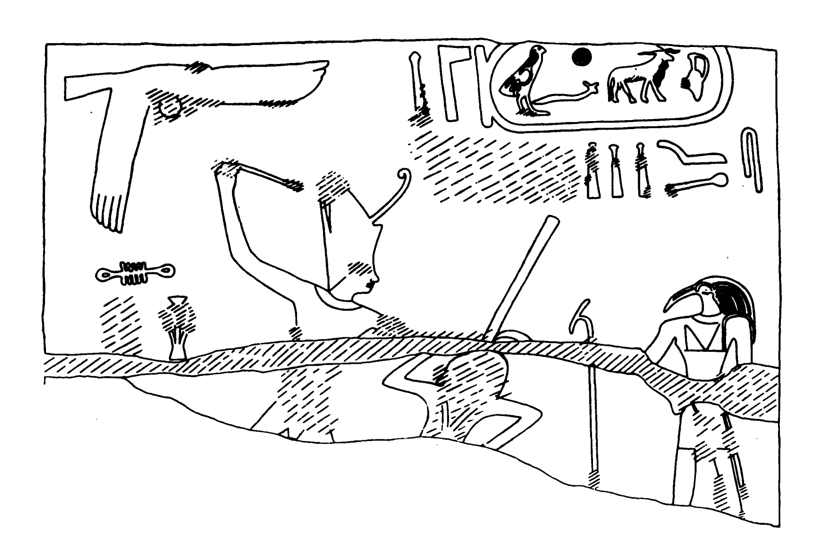


21a (links) Skarabäus Thutmosis III., London, Britisches Museum (Hall, Royal Scarabs 109, Nr. 1109). 55

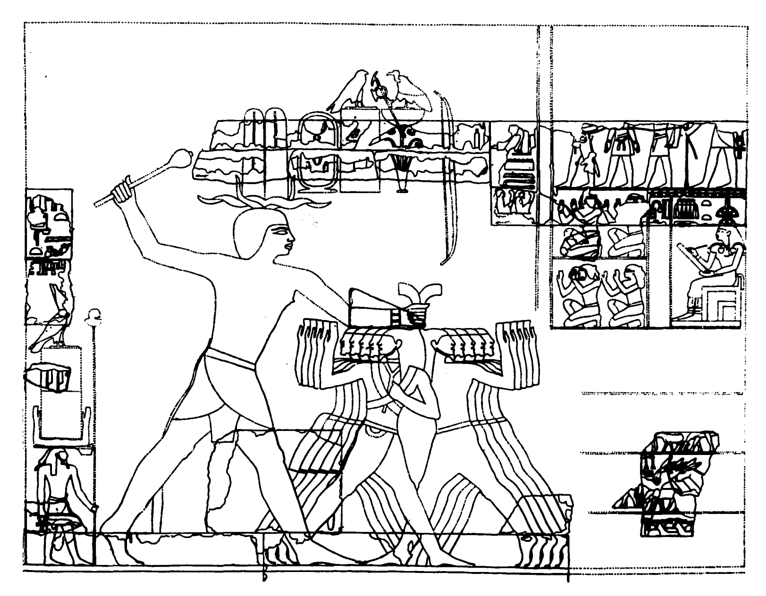
21b (rechts) Skarabäus Thutmosis III., London, Britisches Museum (Hall, Royal Scarabs 109, Nr. 1110). 55



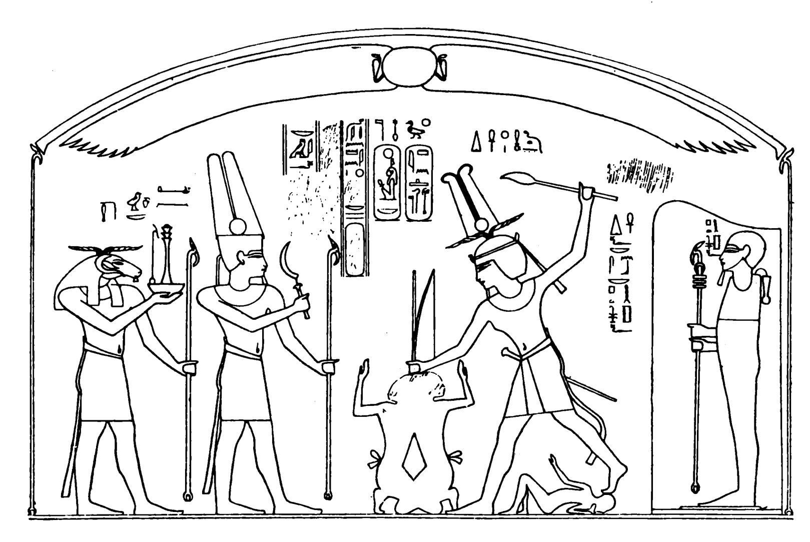
22 Elfenbeinschnitzerei Thutmosis IV. aus el Amarna, Berlin-West, Aegyptisches Museum (Borchardt, Ausgrabungen in Tell el-Amarna 31-33 und Bl.5; Kaiser, Aegypt. Museum Berlin Nr. 590). 58, 63



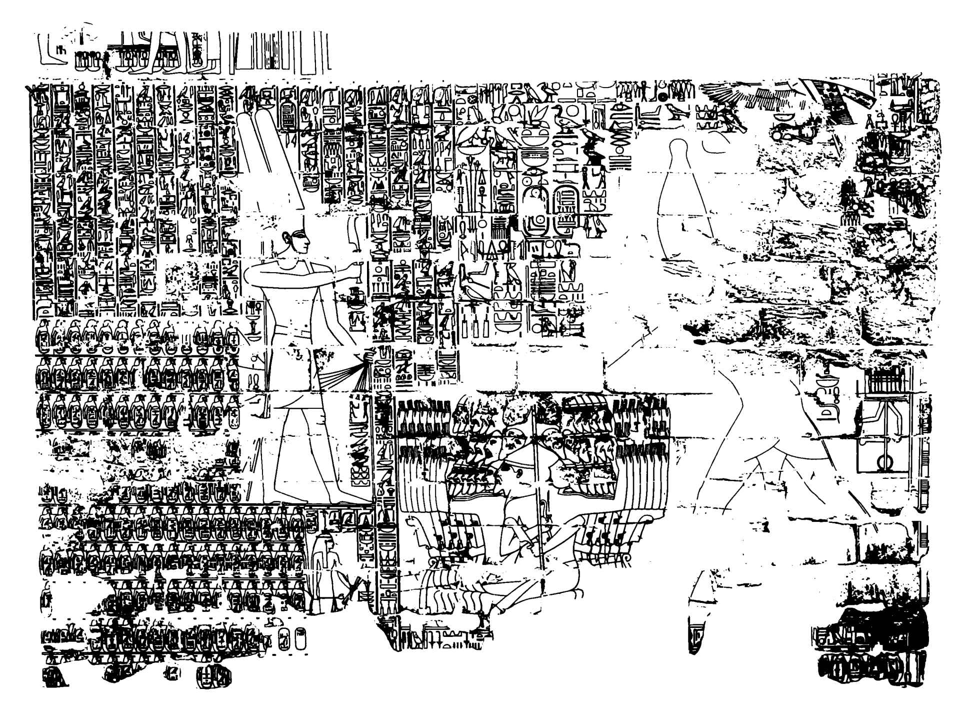
23 Felsrelief des Cheops im Wadi Maghara (Sinai), jetzt zerstört, einige Fragmente in Kairo (Gardiner/Peet/Černy, Sinai Inscriptions I Taf.3, Nr. 7; Dies., Ebd. II 57f.). 556



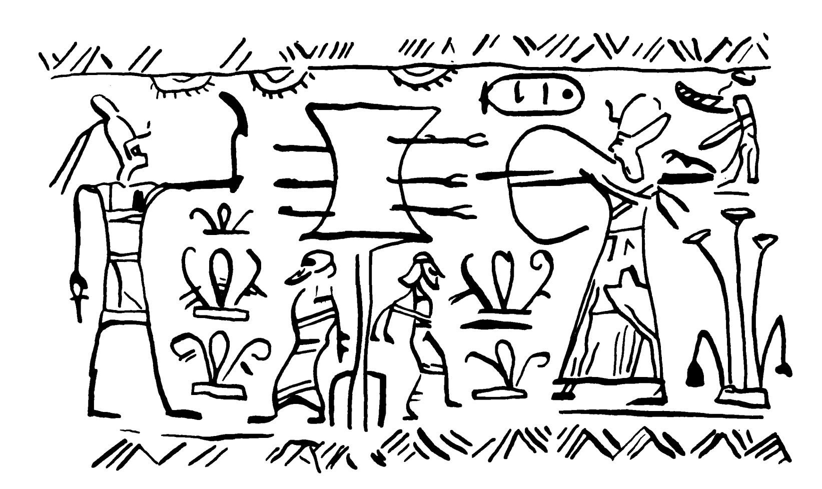
24 Fragmentarisch erhaltenes Relief Pepi's II. aus seinem Totentempel, Kairo (Jequier, Le monument funéraire de Pepi II. Bd. II Taf.36). 56



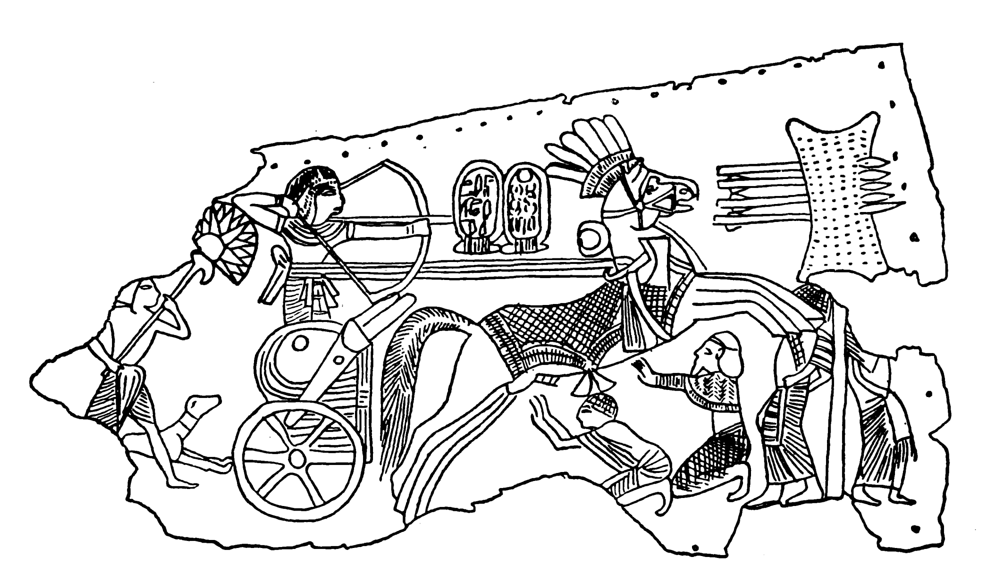
25 Felsstele Amenhotep's III., an der alten Strasse von Assuan nach Philae (de Morgan, Catalogue des monuments I.1, S. 4). 58f



26 Relief Schoschenk's I., Karnak, südliche Aussenwand des 1.Vorhofs (Hughes/Nims u.a., Reliefs and Inscriptions at Karnak III. The Bubastite Portal Taf.3). 60, 62

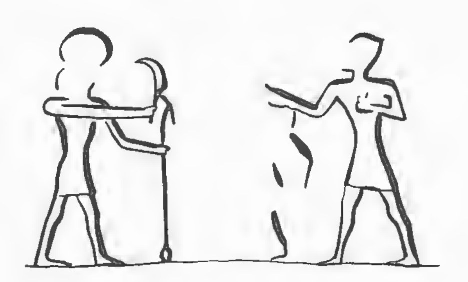


27 Rollsiegel Ramses II. aus Bet-Schean, Jerusalem, Rockefeller-Museum (Rowe, A Catalogue of Egyptian Scarabs 252f., Nr. 561 und Taf.28 oben; Pritchard, ANEP Nr. 338). 64ff, 117, 141



28 Goldblattfragment des Pharao Eje, Kairo (van de Walle, Les rois sportifs 250, Fig.3). 64ff, 117, 141

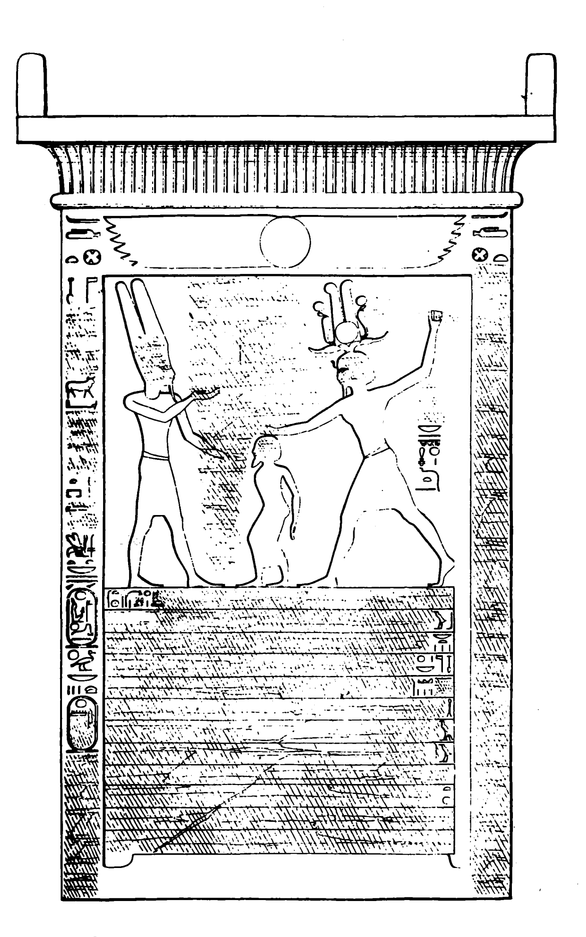




30a Felsstele Ramses II. beim Nahr el Kelb (Libanon) (Weissbach, Die Denkmäler und Inschriften 19-21, Taf.9). 676



29 Skarabäus aus der Zeit Ramses II. aus Bet-Schean, Jerusalem, Rockefeller-Museum (Rowe, The four Canaanite Temples I 83 und Taf.36, Nr. 23; Rowe, A Catalogue of Egyptian Scarabs Nr. 578 und Abb.578 auf Taf.15). 66



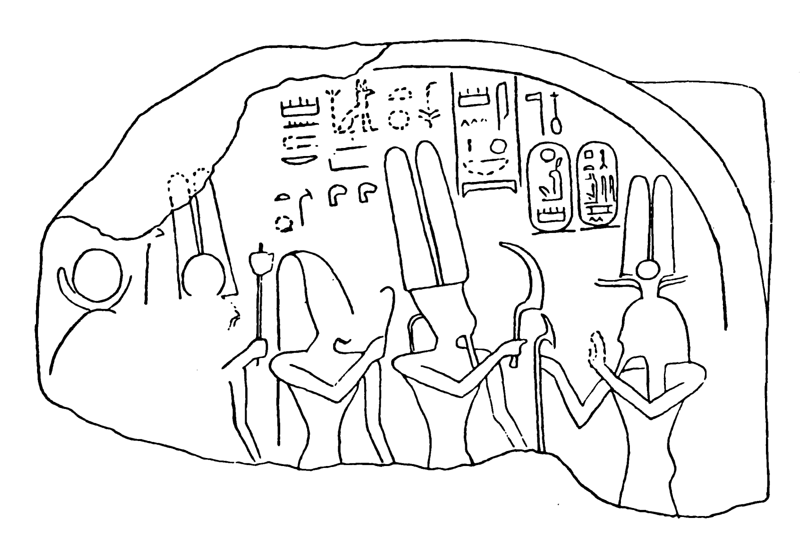
30b Felsstele Ramses II. beim Nahr el Kelb (Libanon) (Weissbach, Die Denkmäler und Inschriften 21f., Taf.6, Abb.6). 67b



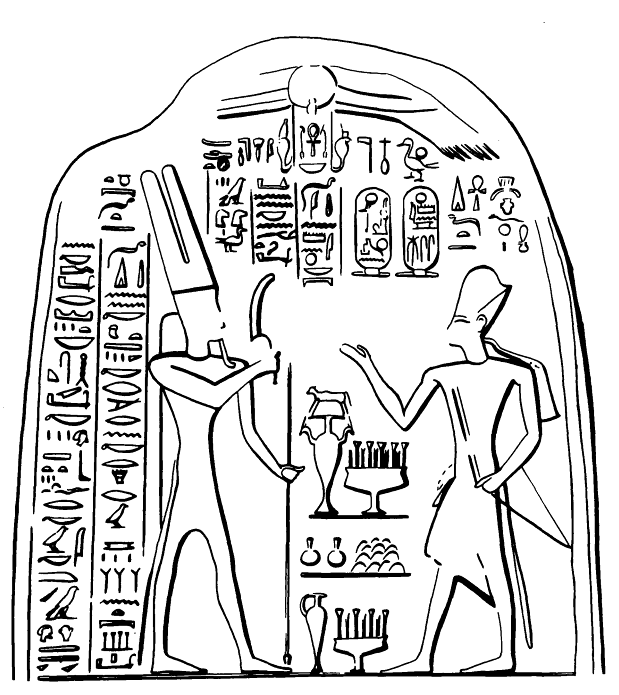
31 Ausschnitt aus der Innenseite einer Silberschale aus Kurion, (Zypern), New York, Metropolitan Museum (Perrot/Chipiez, Histoire de l'art III Abb.552; Bossert, Altsyrien Nr. 310; Zeichnung nach Photo des Metropolitan Museum). 68



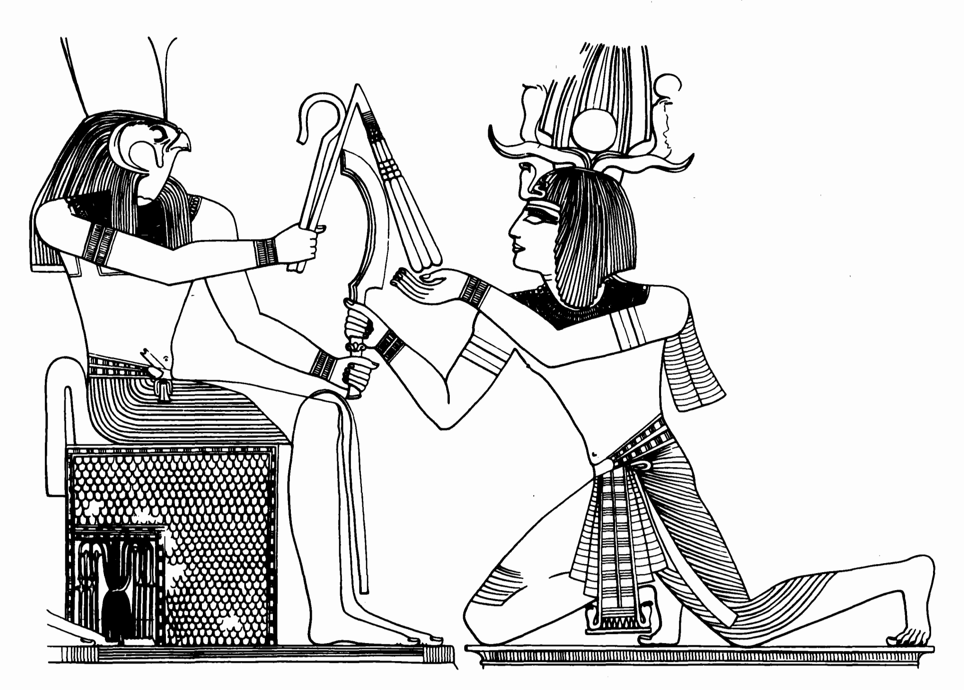
32 Ausschnitt aus der Innenseite einer Bronzeschale aus Nimrud (Iraq) London, Britisches Museum (Layard, The Monuments of Niniveh II Taf.61 B; Frankfort, The art and architecture 325, Abb.387). 68



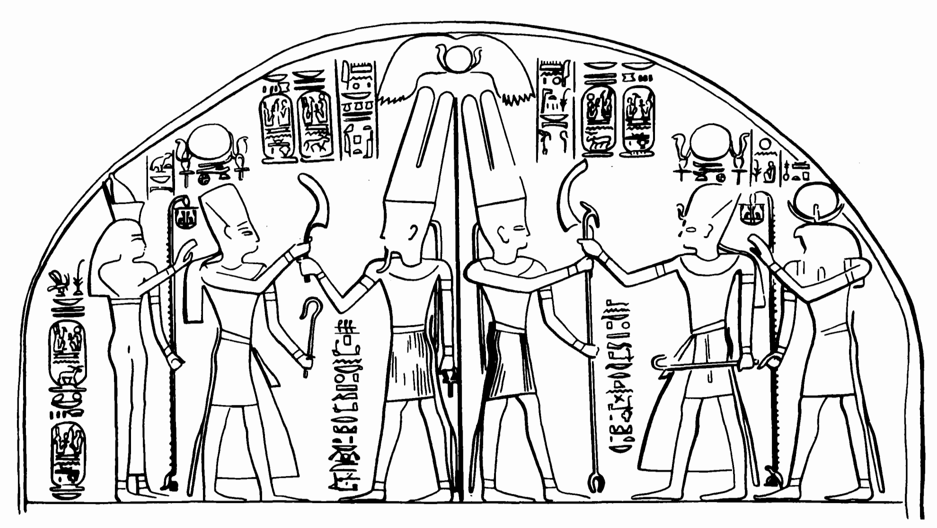
33 Stelenfragment Seti's I. aus Qadesch (Syrien), Aleppo (Loukianoff, Stèle du pharaon Séti Ier 101, Abb.1; Pritchard, ANEP Nr. 317). 70



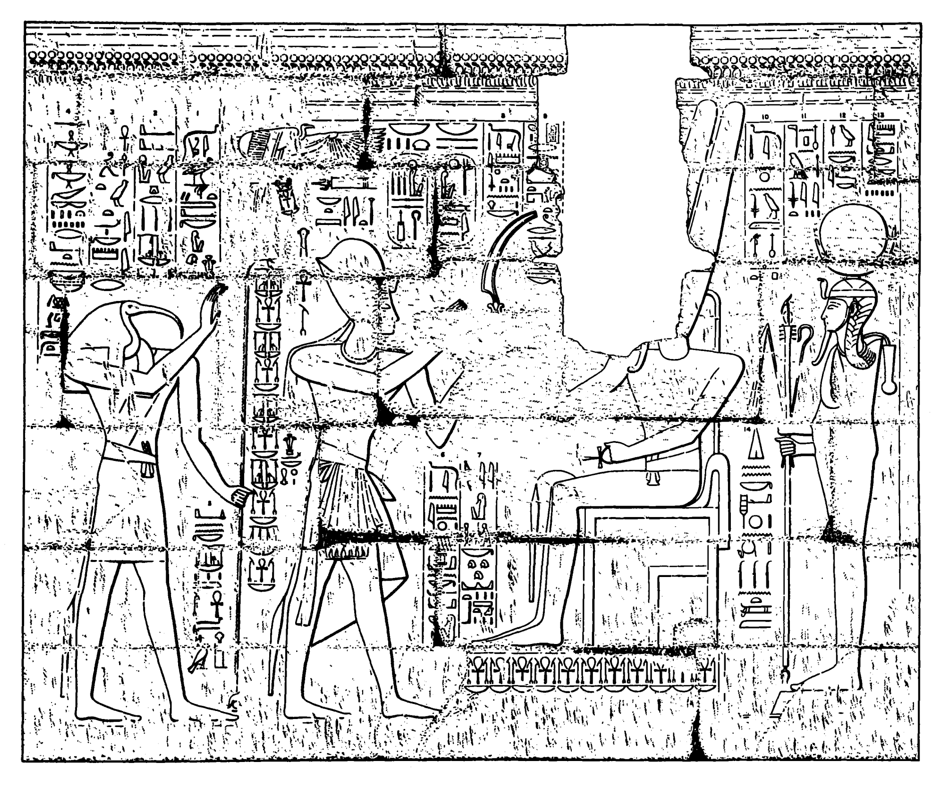
34 Oberer Teil einer Stele Ramses II. aus Bet-Schean, Philadelphia, University Museum (Rowe, The Topography and History of Beth-Shan Taf.46; Pritchard, ANEP Nr. 321). 70



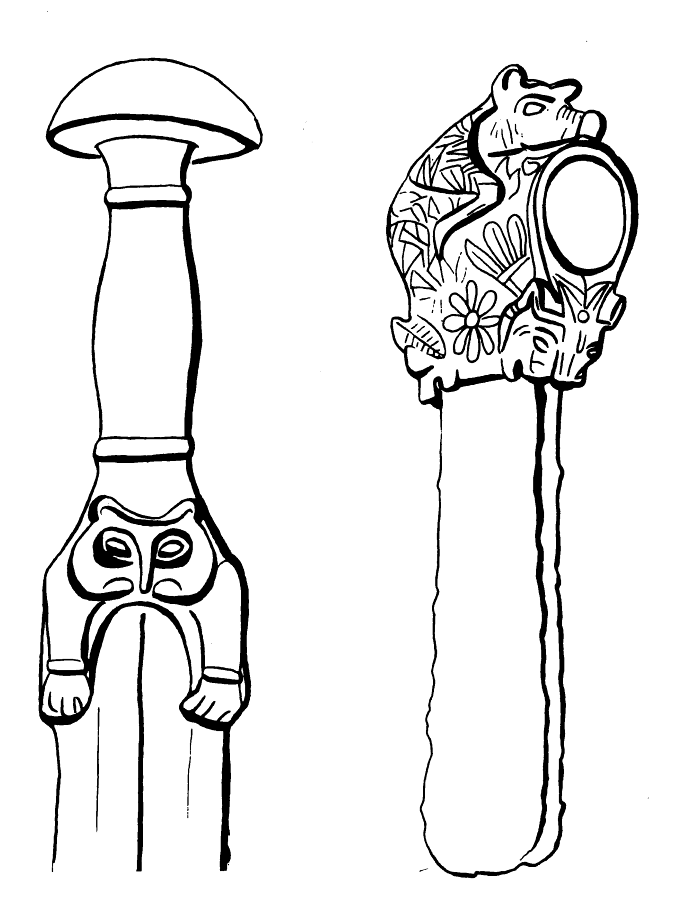
35 Relief aus dem Tempel Seti's I. in Abydos (Calverley/Broome, The Temple of King Sethos IV Taf.9). *62, 71*



36 Oberer Teil einer Stele Merenptah's aus seinem Totentempel in Theben, Kairo (Petrie, Six Temples Taf.13 und 14; ANEP Nr. 342 und 343). *71f*



37 **Relief Ramses' III. aus Medinet Habu (Nelson, Earlier Historical Records Taf.13).** 72

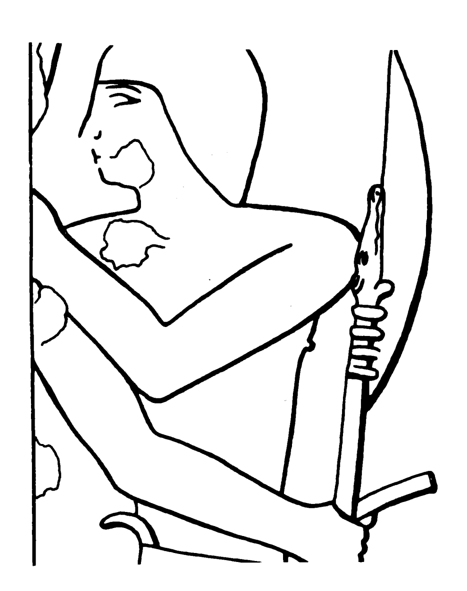


38 (links) Dolch aus Luristan, Persien (Godard, L'art de l'Iran 74, Fig. 106; von der Osten, Die Welt der Perser Taf.28). 78

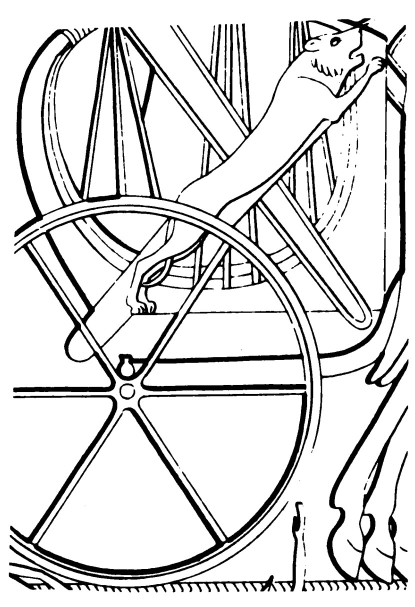
39 (rechts) Axtfassung und Klinge aus Ugarit, Aleppo (Schaeffer, Ugaritica I Fig. 100-103, 109; Strommenger/Hirmer, Mesopotamien Taf. XXXIV). 78

40 Reliefierter Keulenkopf, Kopenhagen (Frankfort, Art and architecture 68, Abb.71). 79

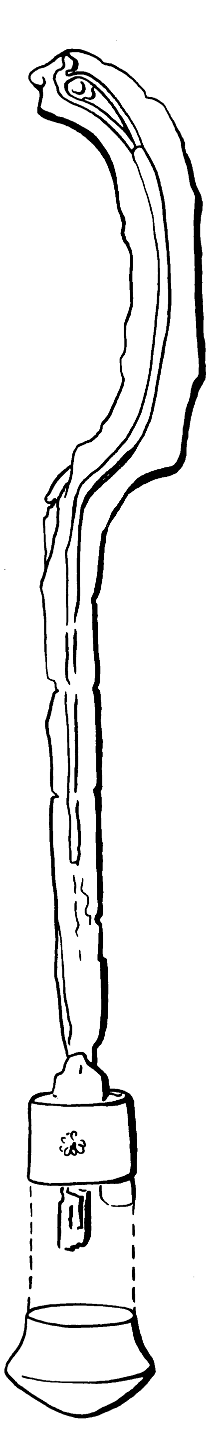




41 Ausschnitt aus einem Relief Pepi's II. aus seinem Totentempel, Kairo (Jequier, Le monument funéraire de Pepi II Taf.46f.). *79*



43 Ausschnitt aus einem Relief Ramses' II. aus dem Ramessem in Theben (Lepsius, Denkmäler VI, Taf.165). *79*

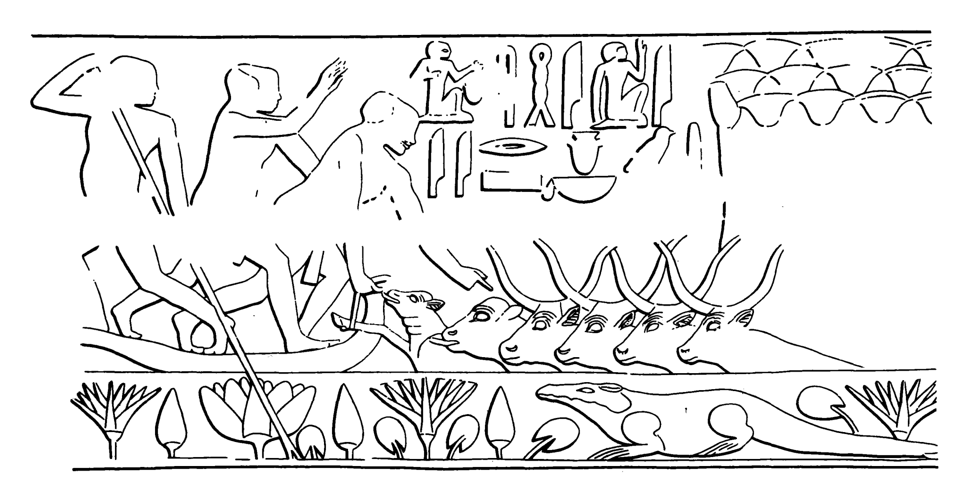


42 Sichelschwert aus Byblos, Beirut (Montet, Byblos et l'Egypte 173, Taf.101, Nr. 652). *79*

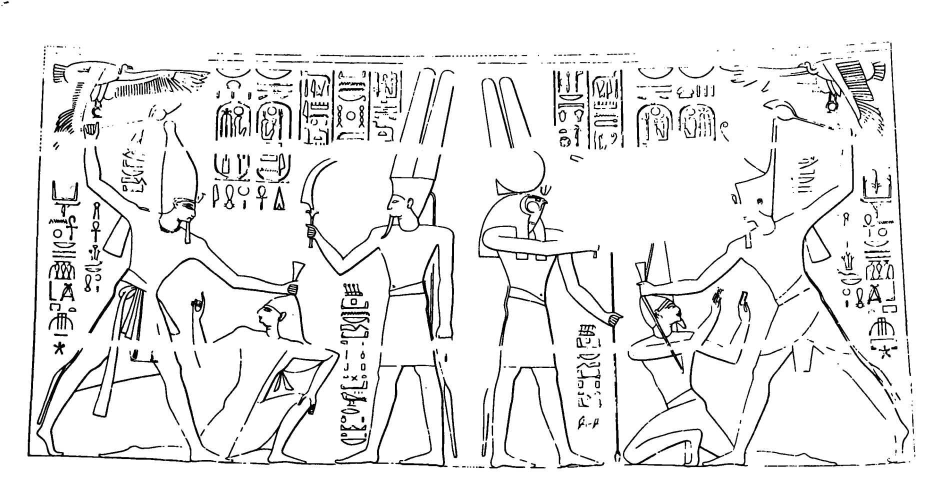
44 Relief Ramses' III. aus Medinet Habu (Hughes, Medinet Habu VI. The Temple proper II Taf.447). 97



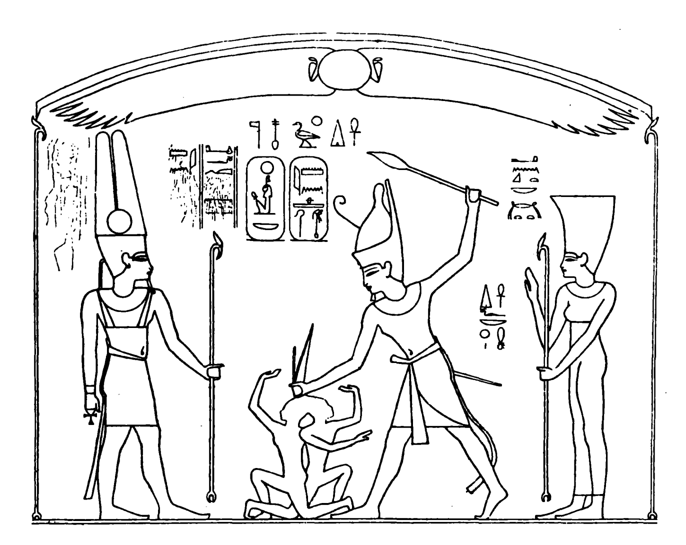
45 Syrisches Rollsiegel aus dem 2. Jahrt.v.Chr., Oxford, Ashmolean Museum (Buchanan, Cylinder Seals Nr. 858). 98



46 Relief aus der Mastba des Ptahhetep in Saqqara (Davies, The Mastaba of Ptahhetep I 9 und Taf.3). 99



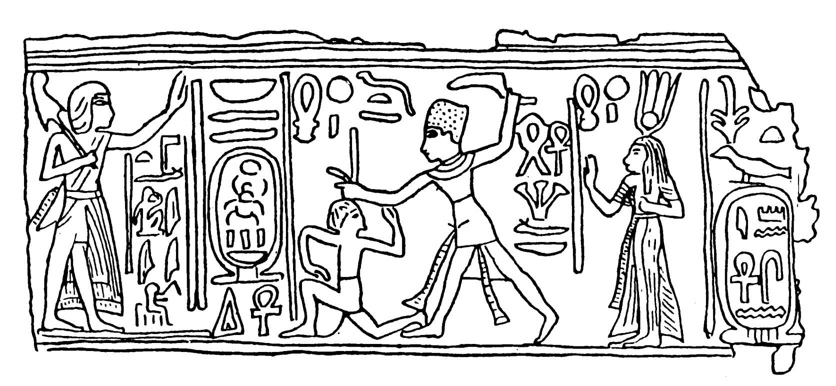
47 Relief Ramses' III. aus Medinet Habu (Nelson, Later Historical Records Taf. 121 C). 99



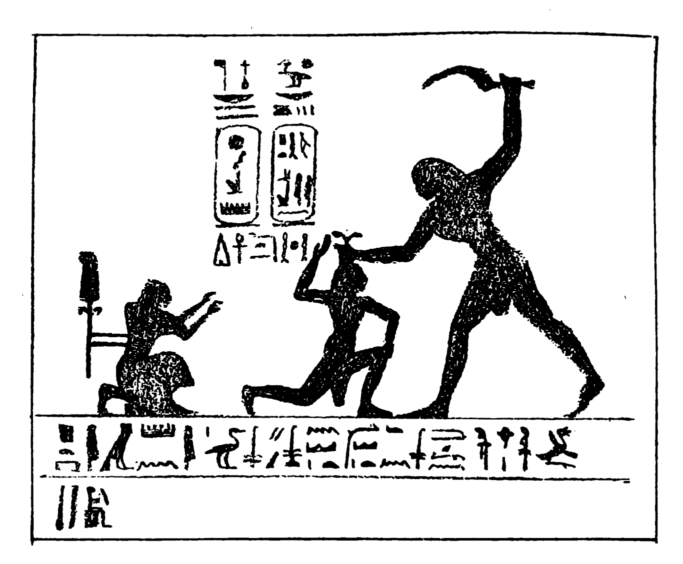
48 Felsstele Amenhotep's III. an der alten Strasse von Assuan nach Philae (de Morgan, Catalogue des monuments I. 1, S. 5; Lepsius, Denkmäler V Taf.81 h). 100



49 Prunkschild aus dem Grab des Tutanchamon, Kairo (Desroches-Noblecourt, Tut-ench-Amun 79). 100



50 Goldblattfragment aus dem Grab des Tutanchamun, Kairo (Desroches-Noblecourt, Tut-ench-Amun 202, Abb.121). 101



51 Felsrelief aus der Zeit Seti's I. an der alten Strasse von Assuan nach Philae (de Morgan, Catalogue des monuments I. 1, S. 28, Nr. 5; Lepsius, Denkmäler VI Taf.141 h). 101f 104



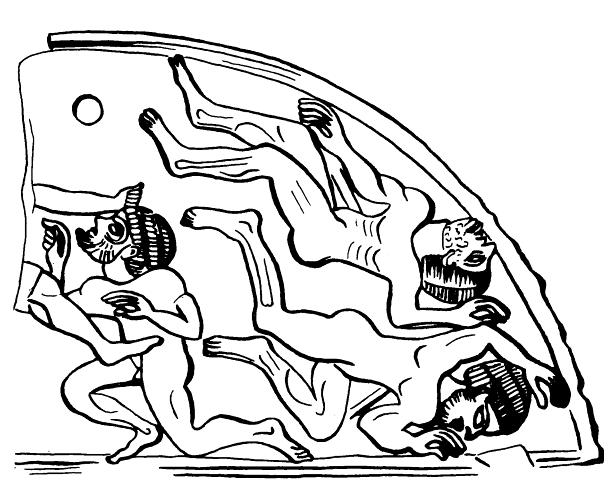
52 Stele aus der Zeit Ramses' II. aus Deir el Medine, Kairo (Bruyère, Deir el Medineh (1935-1940) XX. 3, S. 62, Abb.4). *102, 104*



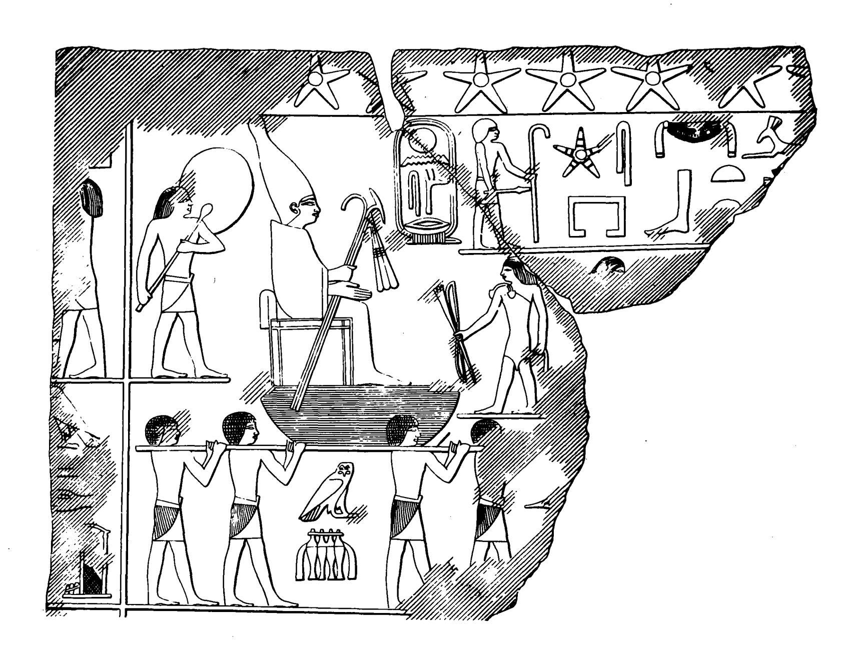
53 Skarabäus vom Tell Masos (Israel) aus der Zeit Seti's II. (Aharoni/ Kempinski/Fritz, Vorbericht 203 und Taf.23 A). *102b, 104*

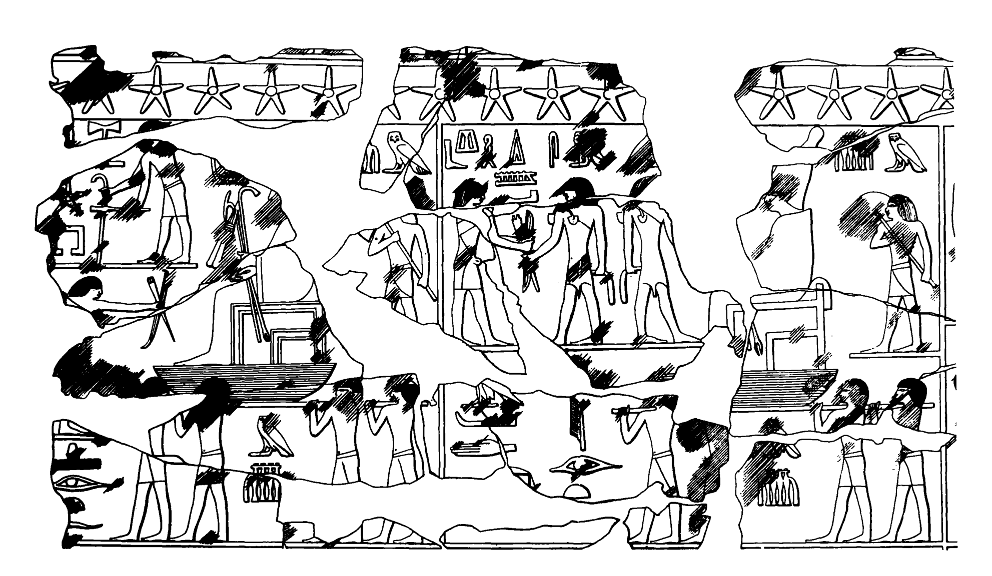


54 Relieforthostat aus Assur, Berlin-Ost (Reicke/Rost, Biblisch-Historisches Handwörterbuch I Sp. 590; Pritchard, ANEP Nr. 535).
108

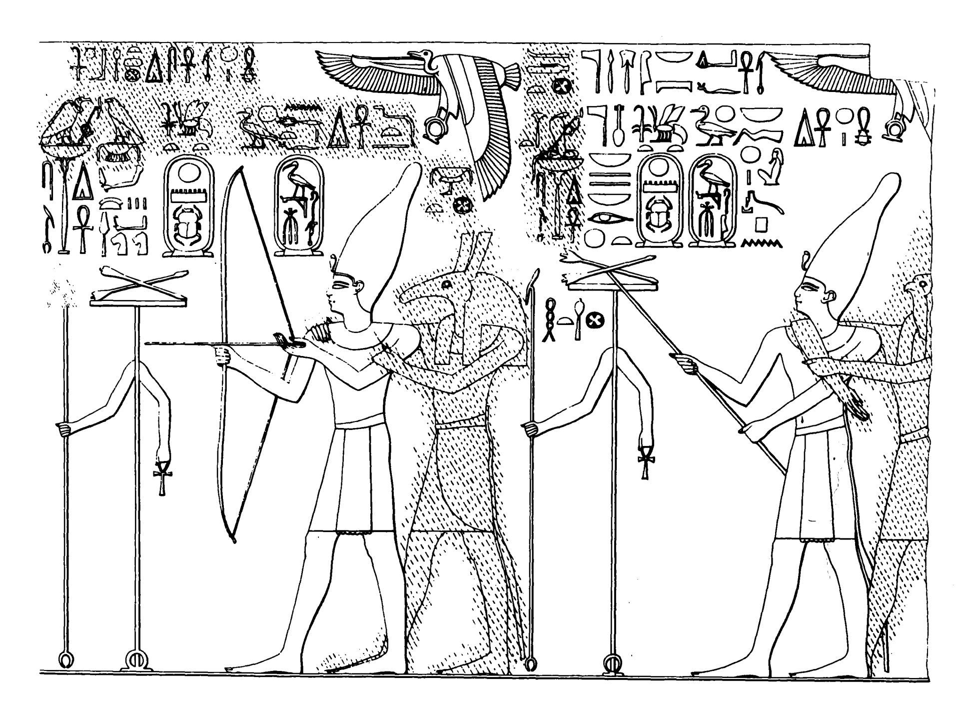


55 Fragment eines reliefverzierten Büchsendeckels aus Assur, Berlin-Ost (Moortgat, Die Kunst Abb.244).
108

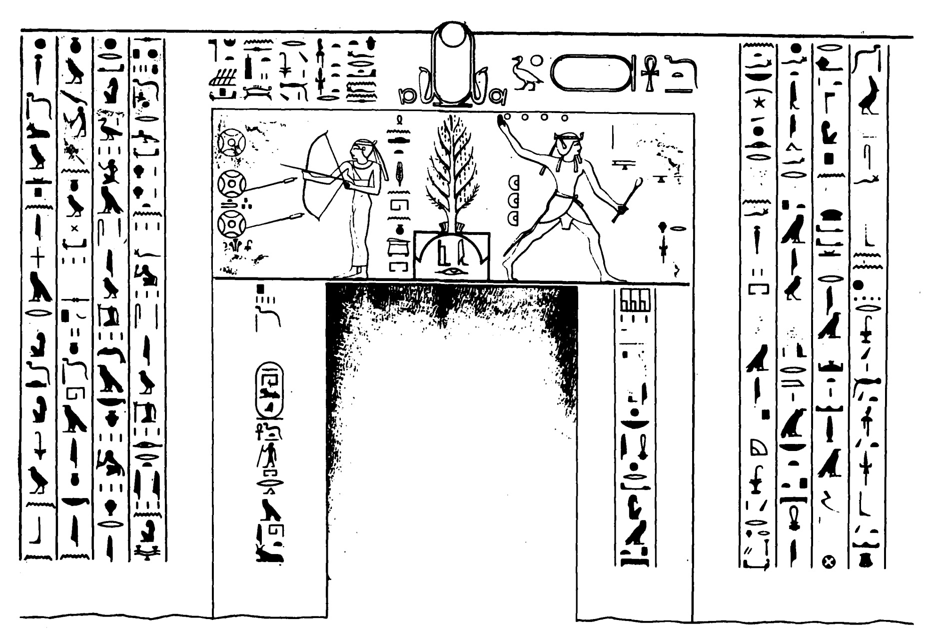




57 Relieffragmente aus dem Totentempel des Ne-user-re', Kairo (v. Bissing, Das Re-Heiligtum II Blatt 18, Nr. 44c (oberes Bild) und Blatt 19, 45b (unteres Bild)). 1146

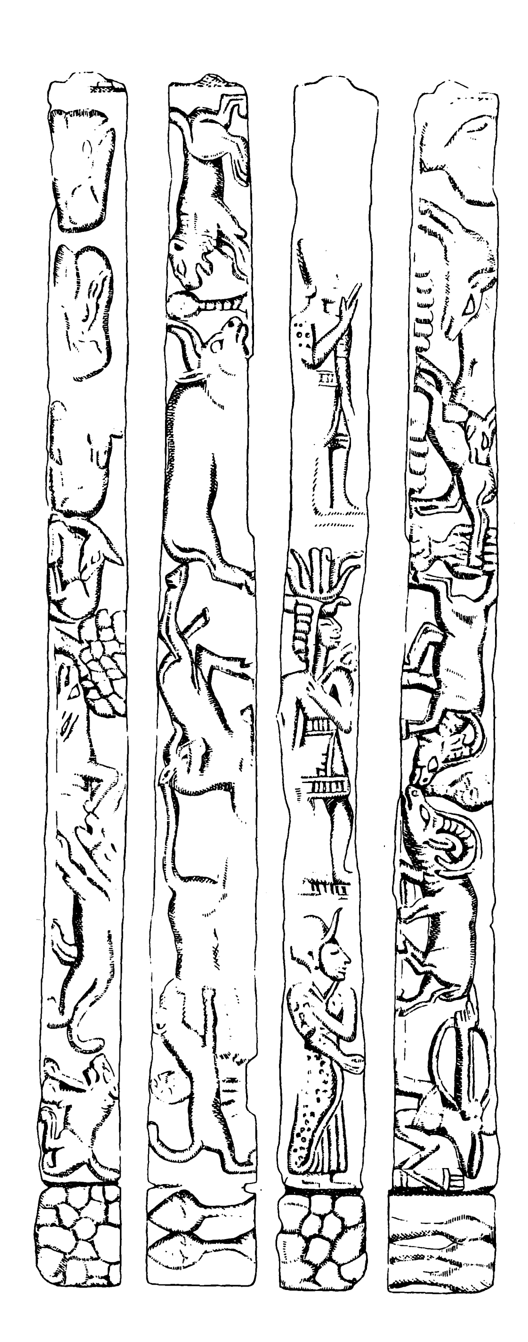


56 Relief Thutmosis III. aus Karnak (Lepsius, Denkmäler V Taf.36b). *113*

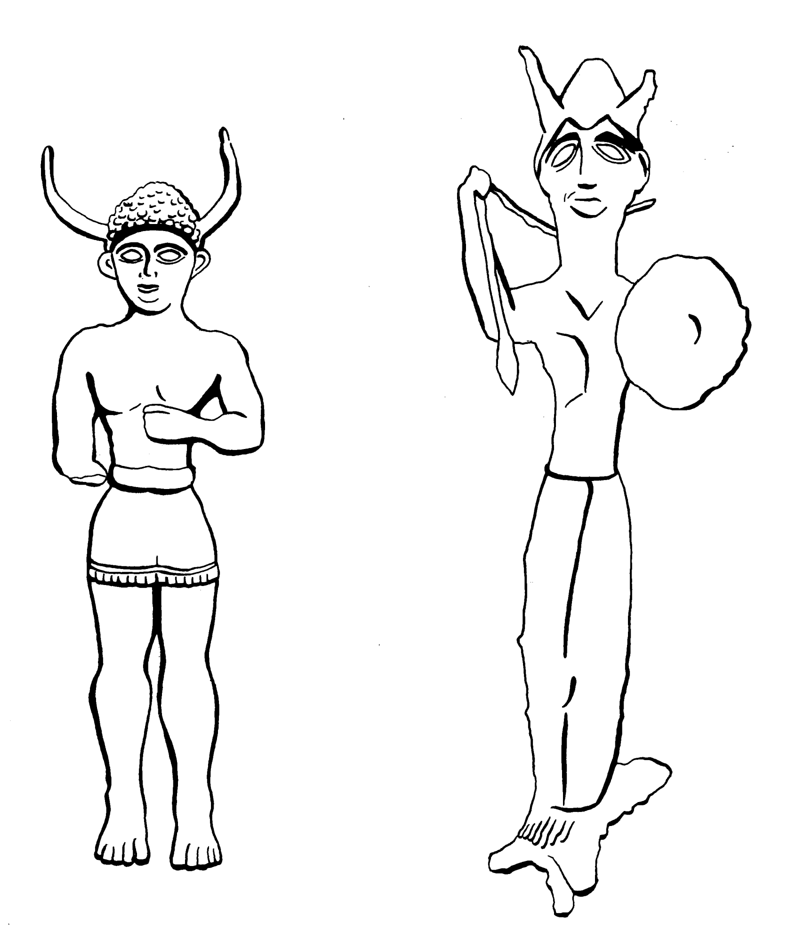


58 Relief Taharqa's in Karnak (Zeichnung nach Prisse d'Avennes, Monuments égyptiens Taf.33; Photo : Oriental Institute Photograph 33982). *115-118*



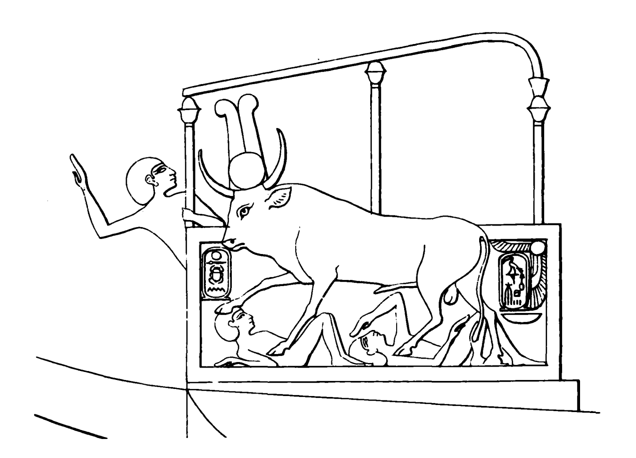


59 Reliefierter Elfenbeinstab aus Megiddo, Chicago, Oriental Institute (Loud, The Megiddo Ivories Taf.22, Nr. 125). 128

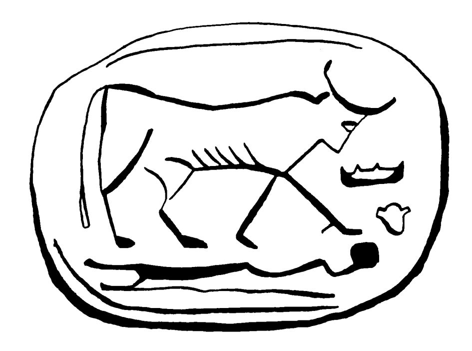


60 (links) Bronzefigur aus Enkomi-Alasia (Zypern) Nikosia (Dikaios, The Bronze Statue 31, Fig.18; Karageorgis, Cyprus Abb.95). 128

61 (rechts) Bronzefigur aus Enkomi-Alasia (Zypern) Nikosia (Schaeffer, Götter der Nord- und Inselvölker 59 Abb.1; Karageorgis, Cyprus, Abb.65). 128



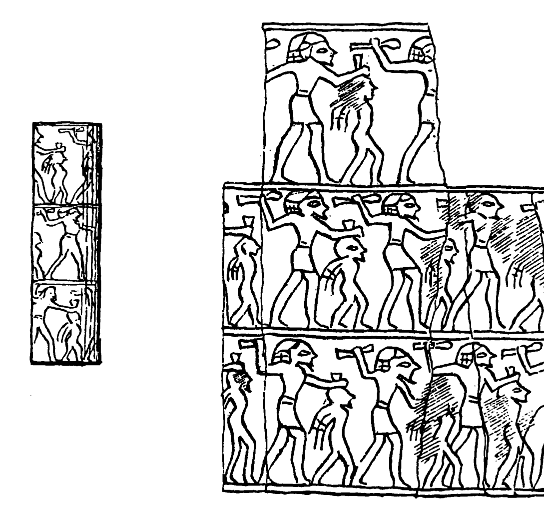
62 Relief aus dem Tempel des Hatschepsut in Deir el Bahri, Berlin-Ost (Lepsius, Denkmäler V Taf. 17a). 130



63 Skarabäus Amenhotep's II., London, Britisches Museum (Hall, Scarabs 162 Nr. 1643). 130



64 Rotbemalte Stirnpartie eines Bovidenschädels aus Megiddo (May, Material Remains 23 und Taf.19 (M 4966), Oriental Institute Photograph 59226). 133



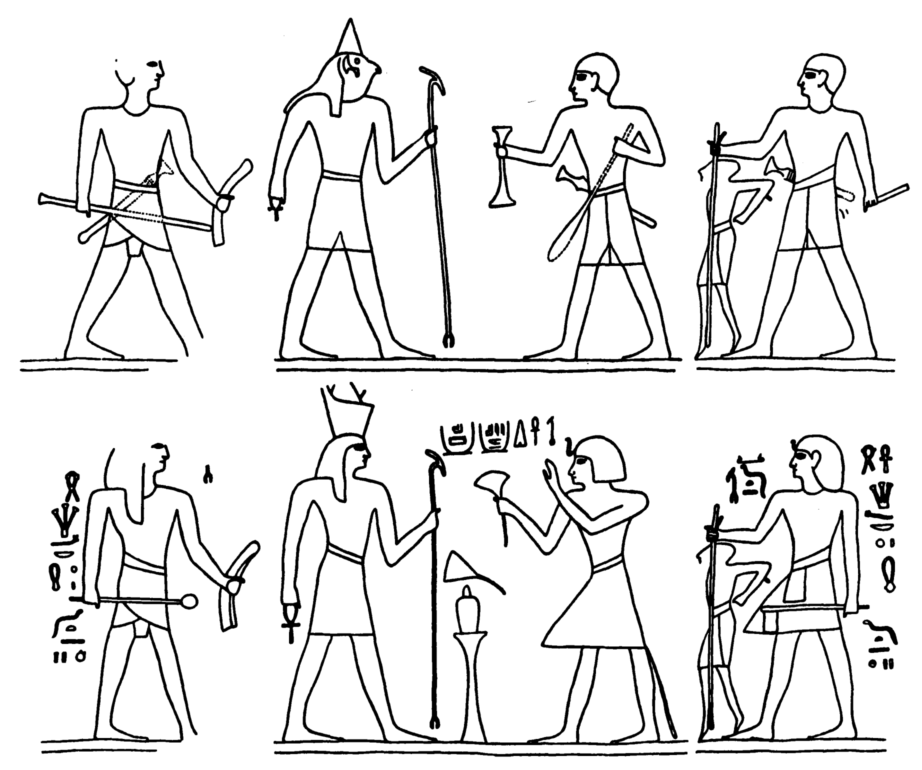
65 Rollsiegel aus Hierakonpolis (Quibell, Hierakonpolis I Taf.15,2). 147



66 Ausschnitt aus einem syrischen Rollsiegel, Paris, Sammlung de Clercq (Frankfort, Cylinder Seals Taf.42f.). 148



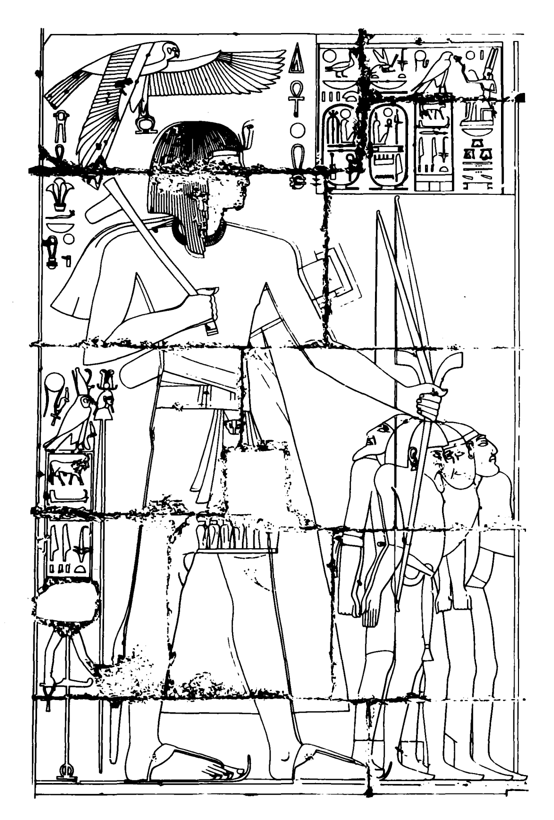
67 Syrisches Rollsiegel, Oxford Ashmolean Museum (Buchanan, Catalogue of Ancient Near Eastern Seals Nr. 871). *148*



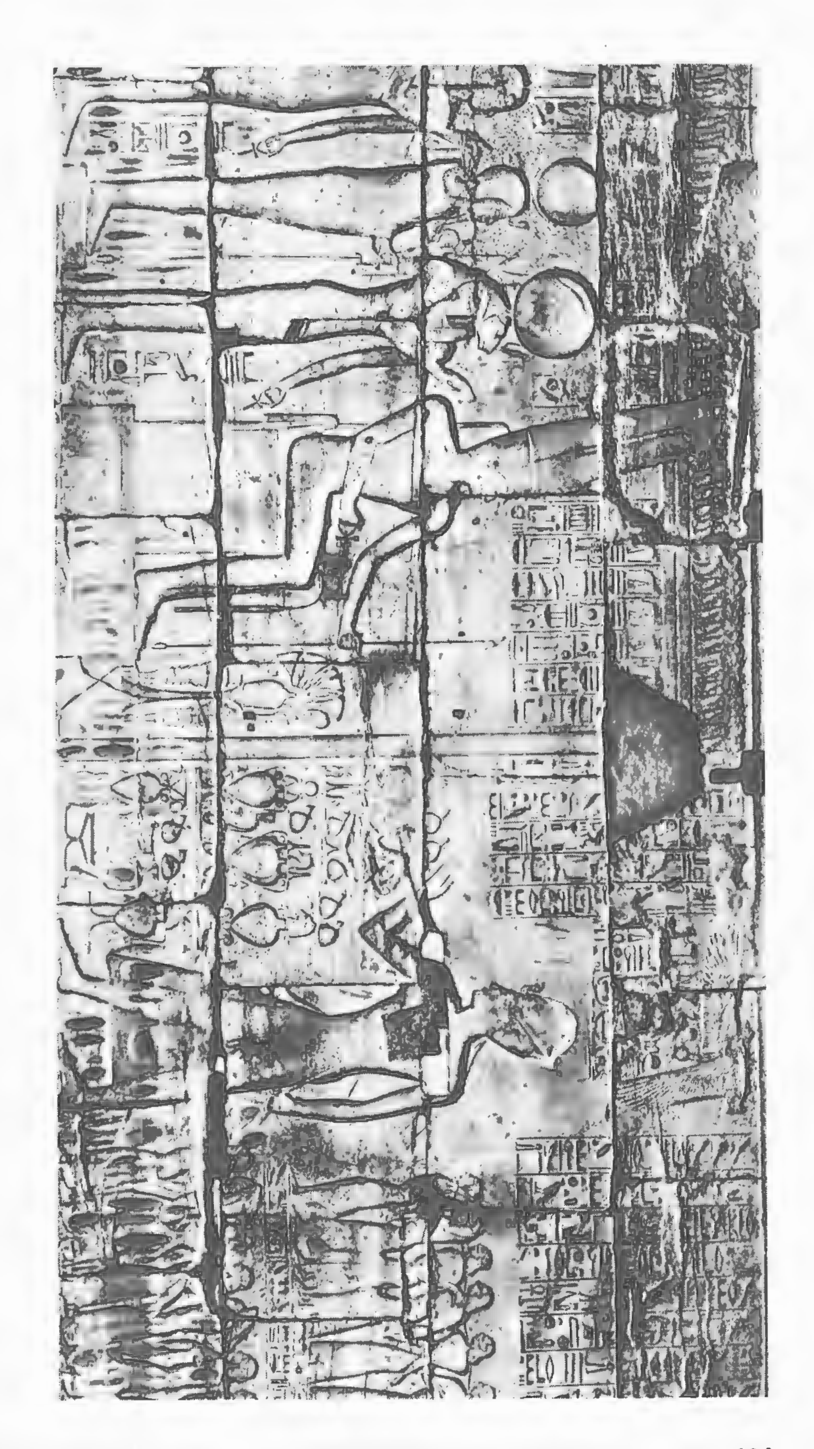
68 Teil einer Stele von Tell el Mas'chûta, Hyksoszeit (68a), unter Seti I. überarbeitet (68b), Kairo (Daressy, Monument du temps des Hyksos 264f., Fig.5 und 6). *148*



69 Stele aus der 18. Dyn. (?) aus Deir el-Medine (?), Turin (Tosi/ Roccati, Stele e altre epigrafi 139 Nr. 50121). 149



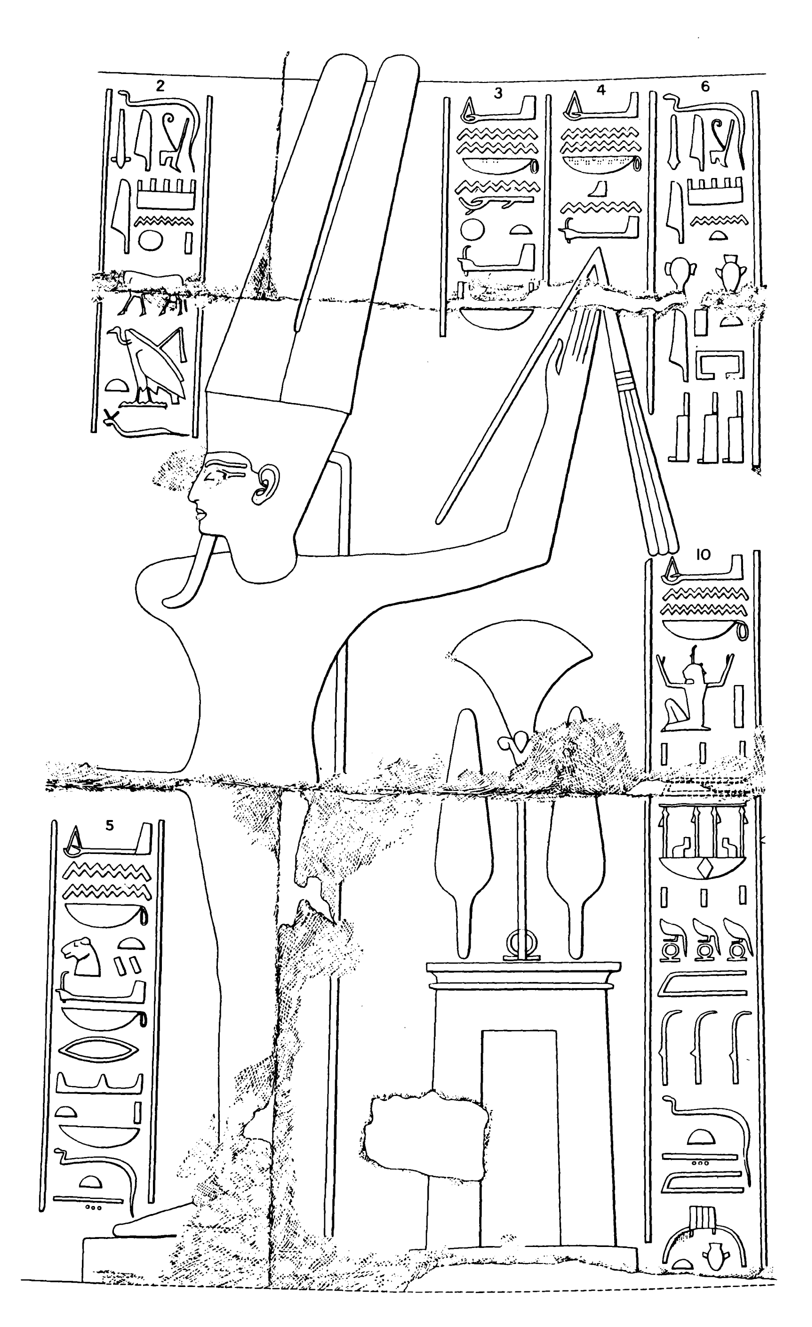
70 Relief Ramses' III. aus Medinet Habu (Nims, The Eastern High Gate Taf. 625). 1496



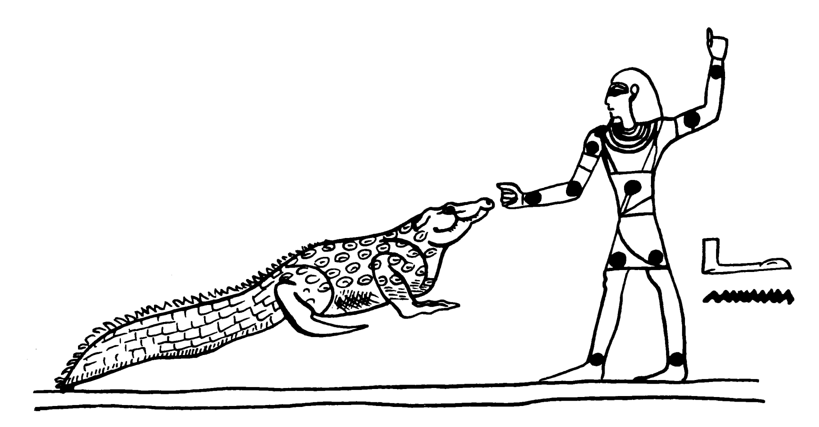
71 Relief Seti's I. aus Karnak (Wreszinski, Atlas II Taf.48). 150



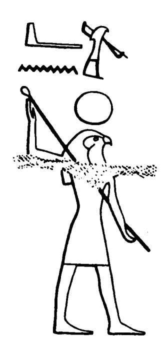
72 Linke Hälfte des oberen Teils einer Stele Ramses' II. aus Tanis, Kairo (Yoyotte, Les stèles de Ramses II Taf.8). 150

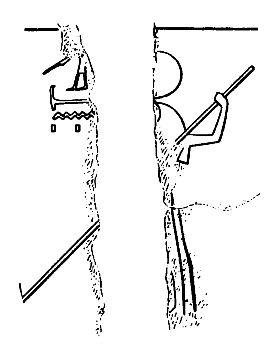


73 Relief Ramses III. aus Medinet Habu (Hughes, Medinet Habu VI. The Temple proper II Taf.366). 158



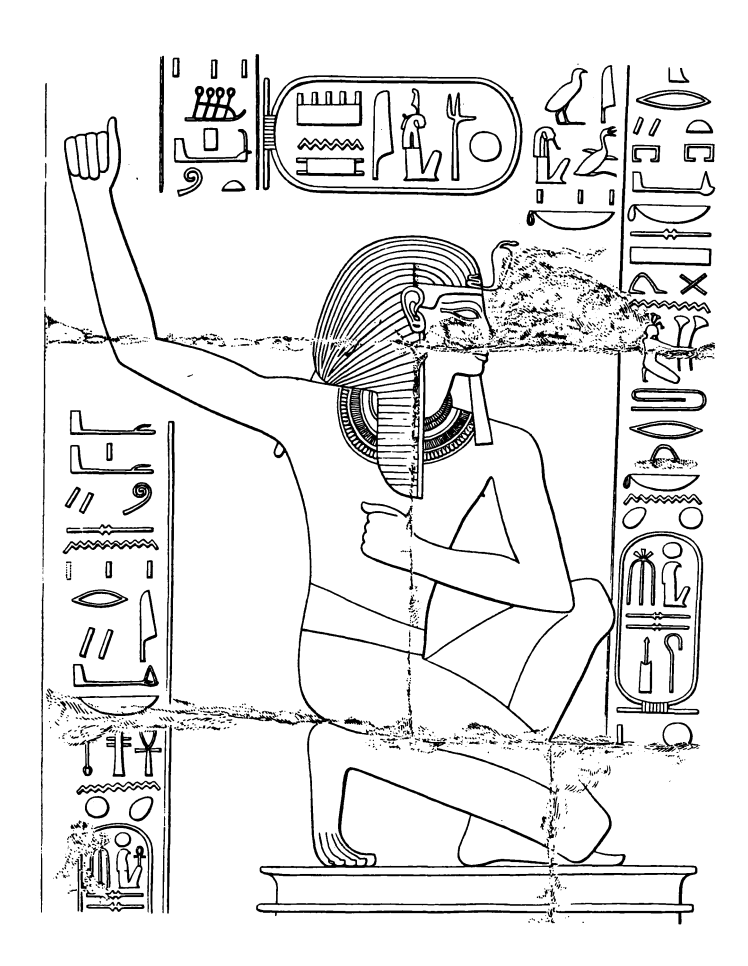
74 Ausschnitt aus einem Deckenbild aus dem Grab Seti's I. im Tal der Könige (Westendorf, Das Alte Aegypten 174-175; A. Lhote, La Peinture égyptienne, Paris 1954, Abb.6). *159*



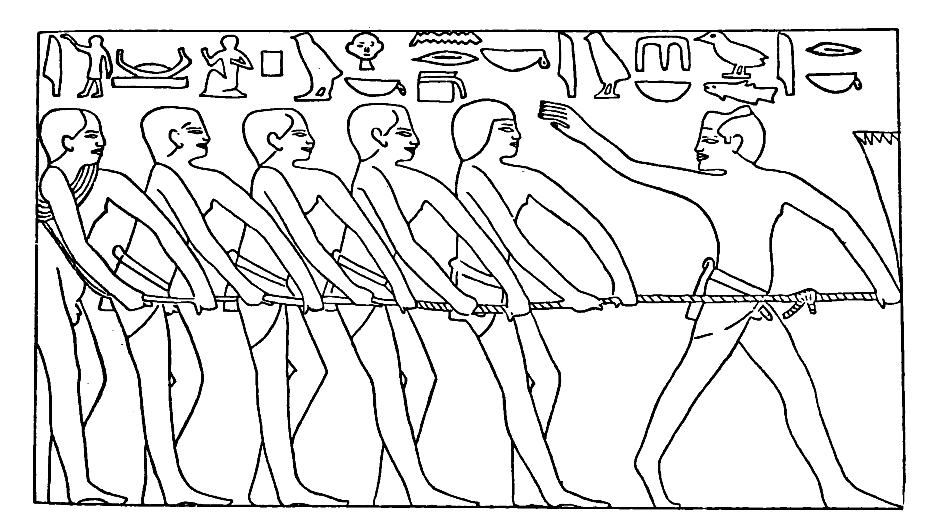


75 (links) Ausschnitt aus einem Deckenbild Ramses II. in seinem Totentempel (Ramesseum) (Hughes, Medinet Habu VI. The Temple proper II Taf.478). *159*

76 (rechts) Ausschnitt aus einem Deckenbild Ramses III. in Medinet Habu (Hughes, a.a.O., Taf.476). *159*



77 Relief Ramses III. aus Medinet Habu (Hughes, a.a.O., Taf.422).
160



78 Ausschnitt aus einem Grab des Alten Reiches (Müller, Darstellungen von Gebärden 73, Abb.14; J. Capart, Une rue des tombeaux à Saqqarah, Bruxelles 1907, Taf.86). *160*

Die Abbildungen 1-7, 9-13, 15-22, 27, 30a, 31-32, 34-36, 38-39, 42, 45, 49, 53, 55, 60-61, 63, 66-67, 69, 72, 74 hat Hildi Keel-Leu gezeichnet. Die übrigen stammen jeweils aus dem ersten Werk, das in der Bildlegende als Quelle genannt ist.

Die *kursiv geschriebenen Zahlen* bei den Bildlegenden beziehen sich auf die Seiten im Text, wo auf das betreffende Bild eingegangen wird.

STELLENREGISTER

Gen

3,22	153
4,15	79[1]
8,9	153
9,20-27	16[2]
19,1	82
19,10	153
19,15	82
21,17-20	84
21,17	82
22,7	154
22,10	153
	154
22,12	154
28	83[3]
31,11-13	84
31,11	82
34,26	78[1]
35,22	16[2]
37,3	132[2]
37,22	154
38,18	158
38,25	158
48,14	154
49,3f	16[2]
49,24	126[2]

Ex

2,12	79[1]
3 - 4	86
3,2	84
3,5	85
3,6	84
3,7-4,17	85
3,17	85
3,20	155
	156
4,1-9	158
4,2-4	85
4,4	153
4,17	85
4,20	85
7,5	157
7,15	86
7,16	86
7,17	86
7,19-20	92[1]
7,19	156
7,20	86
8,1-2	92[1]
8,1	19[2]
	157
8,2	156
	157
8,12-13	92[1]
9,15	155
	156
9,22-23	92[1]
9,22	156
	157
9,23	86
	157
10,12-13	92[1]
10,12	156
	157
10,13	86
	157
10,21-22	92[1]
	157
14,8	157
14,16	86
	92[1+2]
	104[1]
	153
	157
	158
14,21	92[1+3]
	104[1]
	153
	157
14,26	92[1+3]
	153
	157
14,27	82
	92[1+3]
	153
14,31	92[3]
15,2	157
17,3-6	92
	108
	139
17,6	79[1]
17,8-13	19
	21[2]
	91-95
	104
	105
	108
	113
	139
	153
17,8-16	103
17,9	85
	86
	91
	93
	104[1]
17,11-13	81
17,11	92
	93
17,12	92
	93
	94
	103-109
	113
	135
	139-140
	143
	153
17,13	78[1]
	106
17,14	93[2]
17,15	93
20,18	129[4]
21,28	125[2]
21,29	125[2]
21,31	125[2]
21,32	125[2]
21,36	125[2]
24,11	154
	156
28,7	24
28,12	24
28,25	24
28,27	24
32	126
34,29-35	133[2]
39,4	24
39,7	24
39,18	24
39,20	24

Num

15,30	157
23,22	126
	127
24,8	126
	127
33,3	157

Dtn

4,34	159
5,15	159
25,11	153
25,17-19	94
	106[4]
26,8	159
33,12	24[1]
33,17	126

Jos

1 - 9	85[3]
2	21[1]
5,13-15	82-88
	138
	147
6	9
6,2-5	84
7,2-5	18[4]
7,16f.	18
8	17
	95
	103
	105[3]
8,1	18
8,2	18
8,2-8	19
8,18	13-21
	19
	21[1]
	22
	23
	77-82
	86
	87f.
	91
	93
	104[1]
	136
	147
	153
	156
8,19	19
	20
8,21	19
8,24	77[1]
8,26	13-21
	22
	23
	77-82
	86
	87f.
	91
	93
	104[1]
	113
	135
	136-138
	141
	143
	147
	153
	156
8,27	80
10,11	82
10,28LXX	77[1]
10,35	80[2]
17,14-18	106[1]
24,11	21[1]
24,12	26

Ri

3,10	46[2]
3,16	78[1]
3,21	153
3,28	47[1]
4,15	82
5,26	153
7,8	9
7,16-20	9
	129[4]
11,29	46[2]
15,15	153
16,16	79[1]
16,24	47[1]
18,11	16[1]
18,16	16[2]
18,17	16[2]
19	17
19 - 20	15
19 - 21	13
	15
	16
19,18	18[4]
19,23	18[4]
19,27	18[4]
19,28	18
20	17
	136
20,1	13
20,5	14
20,11	15
20,14	15
20,15	14
	16[2]
20,16	16[2]
20,31	16[2]
20,47	16[2]

1 Sam

7	91
	105[3]
7,7-14	91[2]
7,9	105[3]
10,17	14
11,5	14
14,27	158
14,36f.	47
14,43	158
15	94
	108
15,2	106[4]
15,8	77
	78[1]
15,33	79[1]
	80
15,34	14
17,5-7	26
17,6	22
	23
	24
	25

	136
17,7	24
17,29	153
17,45	22
	23
	26
	136
	146
17,51	23[4]
18 - 22	15
22,6-19	14
22,17	154
23,4	47[1]
24,7	154
24,11	154
26,9	154
26,11	154
26,23	154
27,8	94
	108
28,6	41[1]
30	108
30,1ff.	94

2 Sam

1,14	154
2,26	78[1]
5,19	47[1]
5,24	82
	87[2]
6,5	87[2]
6,6	154
6,16	87[2]
10,18	79[1]
11,25	78[1]
15,5	153
18,12	154
22,35	133[1]
24,16	154
	156

1 Kön

11,40	121
12,25-33	129
12,28f.	126
13,4	153
13,22-25	120
	141
13,24f.	113
17,1	78[1]
18,46	46[2]
20,13	47[1]
20,22-43	121
20,28	47[1]
22,2-28	125[1]
	132[3]
22,6	47[1]
22,10	132
22,11	125
	131-134
	135
	142
22,12	47[1]
22,15	47[1]
22,23	47[1]

2 Kön

6,7	153
6,22	26
7,6	121
12,1-9	120[1]
13,1	121
13,14-19	113
	118-121
	125
	135
	140-141
	145
17,4	121
20,1	79[1]
24,7	88

1 Chr

13,8	87[2]
13,10	154
14,15	87[2]
15,28	87[2]
21,16	154
	156
21,17-27	155

2 Chr

18,10	125
35,21	88
36,15f.	82

Neh

13,21	154

Est

2,21	154
3,6	154
6,7	154
8,7	154
9,2	154

Ijob

1,11	154
1,12	154
2,5	154
15,25	156
20,24	133
28,9	154
31,21	156
39,23	22
40,18	133
41,21	22

Ps

2,9	133
3,8	79[1]
9,6	155
18,16	155
18,17	153
18,35	118
	133[1]
	140-141
22,17	65[2]
37,14f.	26
44,6	126
44,7	26
55,21	154
75,11	133
104,7	155

104,32 155
106,9 155
106,19-21 126
110,2 113[3]
158
125,3 154
132,2 126[2]
132,5 126[2]
138,7 155
156
157
141,7 79[1]
144,1 118
140
144,7 153

Spr

1,24 157
6,12-15 109[2]
6,13 109[1]
8,22-36 143[1]

Hld

5,4 153

Sir

7,32 153
46,2 22

Jes

1,20 78[1]
5,25-30 155
5,25 159
9,7-20 155
10,4 155
10,32 156
11,1 50
11,8 153
11,15 156
14,26f. 156
157
17,13 155
19,16 156
20 145
21,15 26
23,11 155
30,1-7 145
31,1-3 145
31,3 155
36,6 145
36,9 145
49,26 126[2]
50,2 155
157
53,12 79[1]
55,3-5 82
57,9 79[1]
58,9 109[1]
59,8 109
60,16 126[2]
65,12 157
66,4 157

Jer

1,9 153
1,18 133
6,12 155
6,23 22
23
26
31[3]
136
12,12 78[1]
15,6 155
20,15 78[1]
25,29 78[1]
28,10 133
28,12-14 133
37,5-11 88
46,10 78[1]
46,14 78[1]
46,16 78[1]
48,12 158
50,42 22
26
136
51,25 155

Klgl

1.10 153
2,3 133

Ez

4,3 133
6,11 119
6,14 155
8,3 153
156
10,7 153
13,17-23 109
14,9 155
14,13 155
16,27 155
19,11 158
21,26 119
25,7 155
25,13 155
29 - 30 145
29,1-32 21
88
29,1 87
30,20-26 87f.
138
147
30,25 156
34,31 125[2]
35,3 155

Dan

8,4 126[2]
8,7 133
11,40 126
11,42 154

Hos

1,7 26
2,15 14
2,17 14
2,20 26
7,3-7 14[3]
7,11 121
145
7,16 121
8,4-6 126
8,4 14[3]
9,1-6 15
9,1-9 14
15

9,9	13
	14[3]
	15
	17
	18
10,9	13
	14[3]
	15
	16[2]
	17
	18
10,10	15
13,2	126

Am

1,2	155

Jon

4,9	79[1]

Mich

4,13	133

Zef

1,4	155
2,13	155

Nah

1,4	155

Hag

1,13	82

Sach

2,13	156
9,5	26

Damaskus-schrift

8,8	157
10,3	157
19,21	157

1QM

V,7	22
V,11	22
V,12	22
V,14	22
VI,5	22

1QS

5,12	157
8,17	157
8,22	157
9,1	157

Lk

22,11	78[1]

Offb

12,5	78[1]

Sachregister

Dieses kleine Sachregister ist nicht als selbständiges Arbeitsinstrument sondern nur als Ergänzung zum Inhaltsverzeichnis und zum Stellenregister gedacht.

Aegypter im Negev	103, 139 f.
Bedeutung des Sichelschwerts als Ideogramm	35-38, 41, 49-51, 62, 70 f., 75 ff.
Fingerausstrecken	99, 108 f.
Goliat's Sichelschwert	23-26
"Gott gibt den Feind in die Hand des NN" (נתן ביד)	47 f.
"Hand Gottes kam über NN" (יד יהוה היתה אל / על)	46[2]
Ikonographischer Weg	75 f., 81, 106, 121
Koinè (ikonographische)	48 f., 88, 145, 147-151
Neuinterpretation	49, 58, 81, 105
Niederschlagen (Sinnbild)	52-54, 100-102
Phönizier als Vermittler ägyptischer Kultur	66-69, 143-145
"Schlagen mit der Schärfe des Schwertes" (הכה בפי חרב)	77 ff.
Stab	85 f., 92, 157 f.
Stier	126-132
Traum des Merenptah	74 f.
Ueberreichen des Sichelschwerts	58, 74 f., 82-88
Vorkommen des Sichelschwerts in	
Aegypten	31-34, 51-63, 136-138
Mesopotamien	27 f., 35-41, 136 f.
Syrien/Palästina	28-31, 41-51, 64-69, 136-138
Waffen als Raubtiere	78 f.

ABKUERZUNGEN UND VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Abkürzungen

AOATS	Alter Orient und Altes Testament - Sonderreihe, Kevelaer/Neukirchen.
AOB Ps	O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972.
BHH	Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Hrsg. von B. Reicke und L. Rost, 3 Bde, Göttingen 1962-1966.
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abt. Kairo, Wiesbaden.
MUSJ	Mélanges de l'Université St-Joseph, Beyrouth.
OIP	Oriental Institute Publication, Chicago.
OrAnt	Oriens Antiquus. Rivista del Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma.
VTS	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden.

Im übrigen sind die Abkürzungen diejenigen von DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART I, Tübingen [3]1957, XVII-XXVII.

Verzeichnis der zitierten Literatur

ABEL F., L'apparition du Chef de l'armée de Yahveh à Josué (Studia Anselmiana 27/28 - Miscellanea Biblica et Orientalia R.P. Athanasio Miller oblata), Rom 1951, 109-113.

AHARONI Y./KEMPINSKI A./FRITZ V., Tel Masos (Khirbet el-Meshâsh), in IEJ 22 (1972) 243.

- Vorbericht über die Ausgrabungen auf der Hirbet el-Msâs (Tel Masos). 1. Kampagne 1972, in : ZDPV 89 (1973) 197-210, bes. 203 und Taf.23 A.

- Excavations in the Negev : Beer-Sheba and Tel Masos (Tel Aviv University. The Institute of Archaeology), Jerusalem 1973.

AISTLEITNER J., Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (Bibliotheca Orientalis Hungarica 8), Budapest [2]1964.

AKURGAL E./HIRMER M., Die Kunst der Hethiter, München 1961.

ALBRIGHT W.F., The Excavation of Tell Beit Mirsim I (AASOR 12) New Haven 1932.

- The Excavation of Tell Beit Mirsim II (AASOR 17) New Haven 1938.

ALT A., Hic murus aheneus esto, in : ZDMG 86 (1933) 33-48.

- Josua, in : Werden und Wesen des Alten Testaments (BZAW 66), Berlin 1936, 13-29; jetzt auch in : Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1959, 176-192.

AMIET P., Notes sur le répertoire iconographique de Mari à l'époque du palais, in : Syria 37 (1960) 215-232.

- Glyptique Susienne des Origines à l'Epoque des Perses Achéménides (Mémoires de la Délégation archéologique en Iran 43, 2 Bde) Paris 1972.

ANTHES R., Die Vorführung der gefangenen Feinde vor den König, in : ZÄS 65 (1930) 26-35.

AVNER U., Nahal Roded, in : IEJ 22 (1972) 158 und Taf.27; vgl. auch IEJ 23 (1973) 113.

BAILLET J., Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte, Paris 1913.

BARNETT R.D., The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians, in : Iraq 2 (1935) 179-210.

BARRELET M.-Th., Une peinture de la cour 106 du palais de Mari (Studia Mariana I), Leiden 1950, 9-35.

- Les déesses armées et ailées, in : Syria 32 (1955) 222-260.

BAUMGARTNER W., Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel, in : Congress Volume Bonn 1962. VTS 9 (1963) 1-18; jetzt auch in : H. Gunkel, Genesis, Göttingen [6]1964, CV-CXXII.

BENDAVID A., Parallels in the Bible (4 Hefte), Jerusalem 1965-1969; (in einem Band) [2]1972.

BEREND W., Principaux monuments du Musée Egyptien de Florence, Paris 1882.

BERNHARDT K.H., Amenophis IV. und Psalm 104, in : MIOr 15 (1969) 193-206.

BEYERLIN W., Die tôda der Heilsvergegenwärtigung in den Klageliedern des Einzelnen, in : ZAW 79 (1967) 208-224.

von BISSING F.W., Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures) (3 Bde), Berlin/Leipzig 1905-1928.

- Denkmäler ägyptischer Skulptur, München 1911-1914.

von BISSING F.W./KEES H., Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures (Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Phil.-philol. und hist. Kl., Bd.32, Abh.1), München 1922.

BOEHL F.M.Th., De geschiedenis der stad Sichem en de opgravingen aldaar, in : Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde 62 B, Amsterdam 1926, 1-24.

- Opera minora. Studies en bijddragen op assyriologisch en oudtestamentisch terrein, Groningen 1953.

BOEHMER R.M., Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4), Berlin 1965.

BOESE J., Altmesopotamische Weihplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jt.s v.Chr. (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6) Berlin 1971.

BONNET H., Die Waffen der Völker des alten Orients, Leipzig 1926.

- Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.

BORCHARDT L., Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re^c, Leipzig 1907.

- Das Grabdenkmal des Königs Sahure^c, 2 Bde, Leipzig 1910, 1913.

- Ausgrabungen in Tell el-Amarna 1913/14, in : MDOG 55 (Dez. 1914) 3-39.

BOREUX Ch., La stèle C. 86 du Musée du Louvre et les Stèles similaires, in : Mélanges Syriens offerts à Mr. René Dussaud par ses Amis et ses Elèves II, Paris 1939, 673-687.

BOSSERT H.Th., Altsyrien, Tübingen 1951.

BREASTED J.H., A History of Egypt, London 1905; deutsch : Zürich 1936.

\- Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, 5 Bde, New York 1906, [2]1962.

BROCKELMANN C., Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.

BRUGSCH H., Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna Leipzig 1877.

BRUYERE B., Le roi vainqueur des peuples étrangers, in : Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940) III. Notes à propos de quelques objets trouvés en 1935 et 1940 (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Rapports préliminaires 20.3), Le Caire 1952, 62-64.

\- Deir el Médineh. Sondage au Temple funéraire de Thotmès II (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Rapports préliminaires 4.4), Le Caire 1952.

BUEHLMANN W./SCHERER K., Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973.

BUCHANAN B., Catalogue of Ancient Near-Eastern Seals in the Ashmolean Museum I. Cylinder Seals, Oxford 1966.

de BUCK A., Egyptian Readingbook. Exercises and Middle Egyptian Texts, Leiden [2]1970.

van BUREN E.D., Concerning the Horned Cap of the Mesopotamia Gods, in : Or 12 (1943) 318-327.

\- Symbols of the Gods in Mesopotamian Art (AnOr 23), Rom 1945.

\- The Rod and Ring (ArOr 17), Prag 1949, 434-450.

CALVERLEY A.M./BROOME M.F./GARDINER A.H., The Temple of King Sethos I at Abydos, 4 Bde, London/Chicago 1933-1958.

CAPART J./GARDINER A.H./van de WALLE B., New Light on the Ramesside Tomb Robberies, in : JEA 22 (1936) 169-193.

CARTER H./NEWBERRY P.E., The Tomb of Thoutmôsis IV (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée de Caire 15), Westminster 1904.

ČERNY J., Stela of Ramesses II from Beisan, in : Eretz Israel 5 (1958) 75*-82*.

CHAMPOLLION J.-F., Monuments de l'Egypte et de la Nubie, 4 Bde, Paris 1835-1845; Nachdruck in verkleinertem Format : Genève 1970-1971.

CHASSINAT E./de ROCHEMONTEIX M., Le temple d'Edfou (Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 14 Bde), Le Caire 1928-1934.

CLEMEN C., Die phönikische Religion nach Philo von Byblos, in : MVAEG 42.3 (1939) 1-77.

CLERE J.J., Fragments d'une nouvelle Représentation égyptienne du Monde, in : MDAIK 16 (1958) 30-46.

CLERMONT-GANNEAU Ch./CUMONT Fr./DUSSAUD R. u.a., Travaux archéologiques en Syrie de 1920 à 1922, Paris 1923.

COONEY J.D., Amarna Reliefs from Hermopolis in American Collections, New York 1965.

COUROYER B., L'arc d'airain, in : RB 72 (1965) 508-514.

CROS G.L./HEUZEY L., Nouvelles Fouilles de Tello, Paris 1910.

CROSS Jr. F.M./FREEDMAN D.N., The Blessing of Moses, in : JBL 67 (1948) 191-210.

CROWFOOT J.W. und G.M., Early Ivories from Samaria, London 1938.

DAHOOD M., Proverbs 8,22-31. Translation and Commentary, in : CBQ 30 (1968) 512-521.

DARESSY M.G., Un monument du temps des Hyksos, in : ASAE 15 (1915) 259-268 (mit 2 Tafeln).

- Ostraca (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée de Caire 1), Le Caire 1901.

- Statues de Divinités (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée de Caire 29), Le Caire 1905.

DAVID A.R., Religious Ritual at Abydos (C. 1300 BC) (Modern Egyptology Series), Warminster 1973.

DAVIES N./GARDINER A.H., Tutankhamuns painted Box, Oxford 1962.

DAVIES N. de G., The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah I (Archaeological Survey of Egypt 8), London 1900.

- The Rock Tombs of el-Amarna, 6 Bde (Archaeological Survey of Egypt 13-18), London 1903-1908.

- The Tomb of Kenamun at Thebes, 2 Bde, New York 1930.

DAVIES N. de G./DAVIES N., The Tombs of Menkheperrasonb, Amenmose, and Another Nos 86, 112, 42, 226 (The Theban Tombs Series 5), London 1933.

DAVIES N. de G., Syrians in the Tomb of Amunedjeḥ (No. 84), in : JEA 27 (1941) 96-98.

DECKER W., Die physische Leistung Pharaos. Untersuchung zu Heldentum, Jagd und Leibesübungen der ägyptischen Könige, Köln 1971.

DELAPORTE L., Catalogue des Cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale (2 Bde), Paris 1910.

- Catalogue des Cylindres orientaux. Musée du Louvre.I. Fouilles et Missions, II. Acquisitions, Paris 1920/1923.

DERCHAIN Ph., Réflexions sur la décoration des pylônes, in : Bulletin de la Société Française d'Egyptologie 46 (1966) 17-24.

DESROCHES-NOBLECOURT Ch., Un petit monument commémoratif du roi athlète, in Revue d'Egyptologie 7 (1950) 37-46.

- Tut-ench-Amun. Leben und Tod eines Pharao, Berlin 1963.

DIKAIOS P., The Bronze Statue of a Horned God from Enkomi, in : Archäologischer Anzeiger 77 (1962) 1-40.

DONNER H./ROELLIG W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. Rössler, 3 Bde, Wiesbaden ^{2}1966, ^{2}1968, ^{2}1969.

DRIVER S.R., A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (ICC), Edinburgh ^{4}1908.

DUNAND M. (siehe Thureau-Dangin).

DUSSAUD R., Dédicace d'une statue d'Osorkon I par ʾElibaʿal, roi de Byblos, in : Syria 6 (1925) 101-117.

EDGERTON W.F./WILSON J.A., Historical Records of Ramses III. The Texts in Medinet Habu Volumes I and II (SAOC 12) Chicago 1936.

EICHRODT W., Der Prophet Hesekiel (ATD 22,1-2), Göttingen 1959-1966.

EISSFELDT O., Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21), in : Festschrift G. Beer, Stuttgart 1935, 19-40; jetzt auch in : Ders., Kleine Schriften II, Tübingen 1963, 64-80.

ERMAN A., Die Literatur der Aegypter, Leipzig 1923.

- Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka in den Königsgräbern, in : ZÄS 38 (1900) 19-31.

- /GRAPOW H., Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 13 Bde, Berlin ^{2}1971.

FITZGERALD G.M., The four Canaanite Temples of Beth-Shan (Publications of the Palestine Section of the University Museum. University of Pennsylvania), 2 Bde, Philadelphia 1940, 1930.

FOHRER G., Ezechiel (HAT I.13), Tübingen 1955.

- Das Buch Jesaja, 3 Bde, Zürich ^{2}1966, 1962, 1964.

- Artikel "Sichelschwert", in : BHH III (1966) Sp. 1781.

- Die symbolischen Handlungen der Propheten (AThANT 54), Zürich ^{2}1968.

- Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin 1971.

- Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin 1972.

FRANKEN-BATTERSHILL C.A., A Primer of Old Testament Archaeology, Leiden 1963.

FRANKFORT H., Cylinder Seals, London 1939, [2]1965.

- u.a., The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tel Asmar (OIP 43), Chicago 1940.

- More Sculpture form the Diyala Region (OIP 60), Chicago 1943.

- Kingship and the Gods, Chicago - London 1948, [6]1969.

- The Art and Architecture of the Ancient Orient (The Pelican History of Art. Paperback Edition), Harmondsworth 1954, [4]1970.

- Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region (OIP 72), Chicago 1955.

FRITZ V., Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (Marburger Theologische Studien 7), Marburg 1970.

GABALLA G.A., Minor War Scenes of Ramesses II at Karnak, in : JEA 55 (1969) 82-88.

GALLING K., Biblisches Reallexikon (HAT 1,1), Tübingen 1937.

- Goliath und seine Rüstung, in : VTS 15 (1966) 150-169.

- Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen [2]1968.

GARDINER A.H., Egypt of the Pharaohs, Oxford [4]1964.

- Egyptian Grammar, London [3]1957 (1969).

- /PEET T.E./CERNY J., Inscriptions of Sinai, 2 Bde, London 1952-1955.

GARSTANG J., Joshua, Judges (The Foundations of Bible History), London 1931.

GAYET A., Le temple de Louxor (Mémoires publiées par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire 15), Paris 1894.

GEORGE A., Les Récits de Gilgal en Josué (V, 2-15), in : Mémorial J. Chaine, Lyon 1950, 169-186.

GERSTER G., Sinai. Land der Offenbarung, Zürich [2]1970.

GESE H./HOEFNER M./RUDOLPH K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970.

GESENIUS W./KAUTZSCH E., Hebräische Grammatik, Leipzig [28]1909.

GODARD A., L'Art de l'Iran, Paris 1962.

GORDON C.H., Ugaritic Textbook (AnOr 38), 3 Bde, Rom 1965.

GRAY J., The Legacy of Canaan (VTS 5), Leiden 1957.

GRESSMANN H., Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin und Leipzig [2]1927.

GRIFFITH F.L., Inscriptions of Siut and Deir Rifeh, London 1889.

GRØNBAEK J.H., Juda und Amalek, in : StTh 18 (1964) 26-45.

GUILLAUME A., The Use of חלש in Exod. XVII.13, Isa. XIV.12, and Ijob XIV.10, in : JThSt 14 (1963) 91-92.

GUNKEL H., Die Psalmen, Göttingen ^{5}1968.

HABACHI L., King Nebhetepre Menthu-hotep : His monuments, Place in History, Deification and unusual Representation in the Form of Gods, in : MDAIK 19 (1963) 16-52.

HALL H.R., Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum I. Royal Scarabs, London 1913.

HALLER E., Charisma und Ekstasis in 1 Kg 22 (ThEx 82), München 1960.

HEINTZ J.G., Oracles prophétiques et "guerre sainte" selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament, in : Congress Volume - Rome 1968. VTS 17 (1969) 112-138.

HELCK W., Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes, in : Anthropos 49 (1954) 961-991.

\- Urkunden der 18. Dyn. Uebersetzung zu den Heften 17-22 (siehe : K. Sethe) (Urkunden des Aegyptischen Altertums), Berlin 1961.

\- Zu den ägyptischen Sinai-Inschriften, in : OLZ 53 (1958) 421-426.

HERODOTI Historiae I. Libri I-IV (ed. C. Hude), Oxford ^{3}1927, reprinted 1967.

HERODOT, Historien (Deutsche Gesamtausgabe übersetzt von A. Horneffer. Neu herausgegeben und erläutert von H.W. Haussig) (Kröners Taschenausgabe 224), Stuttgart ^{2}1959.

HERRMANN A., Die ägyptische Königsnovelle (Leipziger Aegyptologische Studien 10) Leipzig 1938.

HERRMANN S., Die Königsnovelle in Aegypten und Israel, WZ der Karl-Marx-Universität Leipzig 3 (1953/54) 51-62.

HERTZBERG H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1953.

HOLZINGER H., Das Buch Josua (KHC 6), Tübingen - Leipzig 1901.

HORNEFFER A. (siehe Herodot).

HORNUNG E., Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1966.

HOSSFELD F.L./MEYER I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema : Wahre und falsche Propheten (Biblische Beiträge 9), Fribourg 1973.

HUGHES G.R. u.a., Reliefs and Inscriptions at Karnak III. The Bubastite Portal (OIP 74), Chicago 1954.

- The Temple proper II, Medinet Habu VI (OIP 84), Chicago 1963.

- The Temple proper III. Medinet Habu VII (OIP 93) Chicago 1964.

HUMBERT P., Qana en hébreu biblique, in : Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen 1950, 259-267; jetzt auch in : Ders., Opuscules d'un hébraïsant, Neuchâtel 1958, 166-174.

- "Etendre la main". Note de Lexicographie hébraïque, in : VT 12 (1962) 383-395.

JEQUIER G., L'Arc du Roi massacrant les Prisonniers, in : Sphinx 14 (1910/11), 181 f.

- Le Monument funéraire de Pepi II. Tome II : Le Temple, Le Caire 1938.

JESI F., Rapport sur les Recherches relatives à quelques Figurations du Sacrifice humain dans l'Egypte pharaonique, in : JNES 17 (1958) 194-203.

JIRKU A., Die Gesichtsmaske des Mose, in : ZDPV 67 (1944) 43-45; jetzt auch in : Ders., Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften, Graz 1966, 347-349.

JOSEPHUS, Antiquitates Judaicae Libri I-XX (herausgegeben und ins Englische übersetzt von H.St.J.Thackeray/R.Marcus/A.Wikgren L.H.Feldman) (The Loeb Classical Library 6 Bde.), London/ Cambridge Mass. 1967-1969.

KAISER W., Aegyptisches Museum. Berlin, Berlin 1967.

KANTOR H.J., Syro-Palestinian Ivories, in : JNES 15 (1956) 153-174.

- /DELOUGAZ P., New Light on the Emergence of Civilization in the Near East. Revelations of the 5000 year old city of Chogah Mish, Iran, in : The Unesco Courier 22 (November 1969) 22-28.

KARAGEORGIS V., The Ancient Civilization of Cyprus. An Archaeological Adventure, Geneva 1969.

KEEL O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972.

- /M. Küchler, Synoptische Texte aus der Genesis, 2 Teile (Biblische Beiträge 8,1-2), Fribourg 1971.

- Kanaanäische Riten auf ägyptischen Tempelreliefs, in : VT 25 (1975).

KELLER C., Ueber einige alttestamentliche Heiligtumslegenden II, in : ZAW 68 (1956) 85-97.

KEES H., Der Opfertanz des ägyptischen Königs, München 1912.

KEES H., Horus und Seth als Götterpaar, 1. Teil, in : MVAeG 28 (1923,1) 3-72.

KENYON K.M., Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen 1967.

KITCHEN K.A., Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical, 6 Bde, Oxford 1968 ff. (noch nicht abgeschlossen).

KNUDTZON J.A., Die El-Amarna-Tafel, 2 Teile, Aalen [2]1964.

KOFLER-TRUNIGER E. und M., Sammlung E. und M. Kofler-Truniger - Luzern, Zürich 1964.

KOEFOED-PETERSEN O., Le Triomphe du Pharaon, in : Actes du XX[e] Congrès international des Orientalistes, Bruxelles 1940, 100-101.

KOEHLER L./BAUMGARTNER W., Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden [3]1967.

KUECHLER M., (siehe O. Keel).

KUENTZ M.Ch., La bataille de Qadech. Les Textes et les Bas-reliefs (Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 55), Le Caire 1928-1934.

KUHN K.G., Beiträge zum Verständnis der Kriegsrolle von Qumran, in : ThLZ 81 (1956) 25-30.

KUNSTHAUS Zürich (siehe E. und M. Kofler-Truniger).

LANGE K./HIRMER M., Aegypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden, München [4]1967.

LAYARD A.H., The Monuments of Niniveh from Drawings made on the Spot (2 Bde), London 1849/1853.

LECLANT J., Les Divines Adoratrices d'Amon Thébain, in : RHR 151 (1957) 121-144.

- Recherches sur les monuments thébains de la XXV[e] dynastie dite éthiopienne, 2 Bde, Le Caire 1965.

van der LEEUW G., Phänomenologie der Religion, Tübingen [2]1956.

LEPSIUS R., Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, 12 Bde, Berlin 1849-1858 (Osnabrück 1969), 5 Textbde, Leipzig 1897-1913 (Osnabrück 1969).

LIPSCHITZ O./AVNER U., Timn'a; Nahal Roded (Inschriften Ramses II. und III.), in : IEJ 22 (1972) 158 und Pl 27; vgl. auch IEJ 23 (1973) 113.

LOUD G., The Megiddo Ivories (OIP 52), Chicago 1939.

LOUKIANOFF G., Stèle du Pharaon Séti 1[er] trouvée à Tell-Nebi-Mendou en Syrie, in : Ancient Egypt 9 (1924) 101-108.

MACALISTER R.A.S., The Excavation of Geser (3 Bde), London 1912.

MATOUK F.S., Corpus du Scarabée Egyptien. 1. Les Scarabées Royaux, Beyrouth (o.J.).

MAXWELL-HYSLOP R., Daggers and Swords in Western Asia. A Study from prehistoric Times to 600 B.C., in : Iraq 8 (1946) 1-65.

MAY H.G., Material Remains of the Megiddo Cult (OIP 26), Chicago 1935.

McCARTHY D.J., The Theology of Leadership in Joshua 1-9, in : Bibl 52 (1971) 165-175.

McKENZIE J.L., Second Isaiah (The Anchor Bible 20), New York 1968.

de MECQUENEM R./le BRETON L./RUTTEN M., Archéologie Susienne (Mémoires de la Mission Archéologique en Iran 30) Paris 1947.

MEEK Th., Archaeology and a point in Hebrew Syntax, in : BASOR 122 (1951) 31-33.

MICHAILIDIS G., De la Signification spéciale de certaines Armes dans l'Antiquité, in : ASAE 47 (1947) 60-65.

MOLIN G., Waht is a Kidon ?, in : JSS 1 (1956) 334-337.

MOND R./MYERS O.H., Temples of Armant. A preliminary Survey (Egypt Exploration Society 43, 1-2), London 1940.

MONTET P., Byblos et l'Egypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil. 1921 - 1922 - 1923 - 1924 (Bibliothèque archéologique et historique 11), Paris 1928-1929.

- L'art phénicien au XVIIe siècle avant J.-C. d'après les récentes trouvailles de Byblos (Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 27), Paris 1924, 1-29.

- Les fouilles de Byblos en 1923, in : Syria 4 (1923) 334-344.

MOORTGAT A., Vorderasiatische Rollsiegel, Berlin 1940, ^{2}1966.

- Die Kunst des Alten Mesopotamien. Die klassische Kunst Vorderasiens, Köln 1967.

MOORTGAT-CORRENS U., Neue Anhaltspunkte zur zeitlichen Ordnung syrischer Glyptik, in : ZA 51 (1955) 88-101.

MORENZ S., Die Erwählung zwischen Gott und König in Aegypten, in : Siro-Japonica. Festschrift A. Wedemeyer, Leipzig 1956, 118-137.

MORET A., Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique (Annales du Musée Guimet 15), Paris 1902.

de MORGAN J. u.a., Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique I. Haute Egypte : 1. De la frontière de Nubie à Kom Ombos, Wien 1894; 2. Kom Ombos, 2 Teile, Wien 1895-1909.

de MORGAN J., La préhistoire orientale II. L'Egypte et l'Afrique du nord, Paris 1926.

MOSCATI S., Un avorio di Ugarit e l'iconografia del nemico vinto, in : OrAnt I (1962) 3-7.

- Die Phöniker von 1200 vor Christus bis zum Untergang Karthagos, Zürich 1966.

MUELLER H., Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches, in : MDAIK 7 (1937) 57-118.

MUELLER H.W., Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst, München 1972.

MUELLER W.M., Die Sethongeschichte bei Herodot, in : OLZ 5 (1902) Sp. 476-479.

NAVILLE E., The Temple of Deir el Bahari (Memoirs of the Egypt Exploration Society Nr. 13, 14, 16, 19, 27, 29), 6 Bde, London 1895-1908.

- The Store City of Pithom and the Route of the Exodus (Egypt Exploration Fund 1), London [4]1903.

NELSON H.H. u.a., Earlier Historical Records of Ramses III. Medinet Habu I (OIP 8), Chicago 1930.

- Later Historical Records of Ramses III. Medinet Habu II (OIP 9) Chicago 1932.

NEWBERRY P.E., Beni Hasan I(Archaeological Survey of Egypt 1), London 1893, II (Archaeological Survey of Egypt 2), London 1894.

NIMS Ch.F., Thebes of the Pharaohs, New York 1965.

- u.a.,The Eastern High Gate. Medinet Habu VIII (OIP 95), Chicago 1970.

NOTH M., Das Buch Josua (HAT 1,7), Tübingen [2]1953.

- Das System der Zwölf Stämme Israels, Stuttgart 1930, Darmstadt [2]1966.

- Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen [3]1965.

- Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stutgart 1948, Darmstadt [2]1960.

NOUGAYROL J., Cylindres-Sceaux et Empreintes de Cylindres trouvés en Palestine (Bibliothèque archéologique et historique 33), Paris 1939.

del OLMO LETE G., La Conquista de Jerich y la Leyenda Ugaritica de Krt, in : Sefarad 25 (1965) 3-15.

OPIFICIUS R., Das altbabylonische Terrakottarelief (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archaeologie 2), Berlin 1961.

von der OSTEN H.H., Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell (OIP 22), Chicago 1934.

- Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett (OIP 37), Chicago 1936.

von der OSTEN H.H., Die Welt der Perser, Zürich 1956.

OTTO E., Königsnovelle, in : B. Spuler, Handbuch der Orientalistik I. Aegyptologie 2. Literatur, Leiden 1952, 143-148.

OZGÜÇ T., Seals and Seal Impressions of Level Ib from Karum Kanish, Ankara 1968.

PARROT A., Les Peintures du Palais de Mari, in : Syria 18 (1937) 325-354.

- Mission Archéologique de Mari II. Le Palais (3 Bde), Paris 1958-1959.

- Scènes de guerre à Larsa, in : Iraq 31 (1969) 64-67.

- Sumer, München 1960, [2]1962.

PERROT G./CHIPIEZ Ch., Histoire de l'Art dans l'Antiquité III. Phénicie, Chypre, Paris 1885.

PETRIE W.M.F., Six Temples at Thebes, London 1897.

- Hyksos and Israelite Cities, London 1906.

- Memphis I, London 1906.

- Tools and Weapons (British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account 30), London 1917.

PEZARD M., Mission archéologique à Tell Nebi Mend (1921), in : Syria 3 (1922) 89-115.

- Une nouvelle stèle de Sétie 1er (Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 25), Paris 1921-1922.

PHILO Byblios, in : Fragmenta Historicorum Graecorum III (herausgegeben von C. und Th. Muller) Paris, 1883, 563-576.

PORADA E., The Collection of the Pierpont Morgan Library (Corpus of Ancient Near Eastern Seals I), 2 Bde, Washington 1948.

- Syrian Seal Impressions on Tablets dated in the Time of Hammurabi and Samsu-Iluna, in : JNES 16 (1957) 192-197.

PORTER B./MOSS R.L.B., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Text, Reliefs and Paintings I : The Theban Necropolis, Oxford [2]1960.

POTRATZ J.A.H., Die Kunst des Alten Orients. Babylonien und Assyrien, Altsyrien/Alt-Anatolien und das Alte Persien (Kröners Taschenausgabe 323), Stuttgart 1961.

PRISSE D'AVENNES A., Monuments égyptiens, Paris 1847.

PRITCHARD J.B. (ed.), Ancient Near Eastern Pictures relating to the Old Testament, Princton 1954.

QUIBELL J.E., Slate Palette from Hieraconpolis, in : ZÄS 36 (1898) 81-84.

- Hierakonpolis I (Egyptian Research Account 4), London 1900.

von RAD G., Der heilige Krieg im alten Israel (AThANT 20), Zürich 1951.

- Theologie des Alten Testaments (Einführung in die evangelische Theologie 1), 2 Bde, München [5]1966, [4]1965.

REICKE B./ROST L., Biblisch-Historisches Handwörterbuch (3 Bde), Göttingen 1962-1966.

RICHTER W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963.

- Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

RICKE H./HUGHES G.R./WENTE E.F., The Beit el Wali Temple of Ramesses II (The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition 1), Chicago 1967.

RICKERT A., Der Stab Gottes, in : Antaios 4 (1962) 536-548.

RICKETTS Ch., Two Faience Chalices at Eton College from the Collection of the late Mayor W.J.Myers, in : JEA 5 (1918) 145-147.

de ROCHEMONTEIX M., (siehe E. Chassinat).

ROELLIG W., (siehe H. Donner).

RONZEVALLE S., Stèle de 'Adloûn, in : MUSJ 3 (1909) 793-794.

- Tablettes égyptiennes, in : MUSJ 3 (1909) 791-792.

de la ROQUE M.F.B., Fouilles de Médamud. 1929 (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Rapports préliminaires 7.1), Le Caire 1930.

ROSELLINI I., I Monumenti dell'Egitto e la Nubia, 3 Bde, Pisa 1832-1844.

ROTH W.M.W., Hinterhalt und Scheinflucht. Der stammespolemische Hintergrund von Jos 8, in : ZAW 75 (1963) 296-304.

ROTHENBERG B., Timna, London 1972.

ROWE A., Discoveries at Beth Shan. Palestinian Expedition of the Museum of the University of Pennsylvania. Third Report. 1922 Season, in : PEFQSt (1929) 72-94 PL. II-XVI.

- The Topography and History of Beth-Shan (Publications of the Palestine Section of the University Museum. University of Pennsylvania I); Philadelphia 1930.

- A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum, Le Caire 1936.

ROWE A., The four Canaanite Temples of Beth-Shan I (Publications of the Palestine Section of the University Museum. University of Pennsylvania II), Philadelphia 1940.

RUDOLPH W., Hosea (KAT XIII,1), Stuttgart 1966.

SAAD R.M., New Light on Akhenaten's Temple at Thebes, in : MDAIK 22 (1967) 64-67.

SABOURIN L., L'étiologie biblique, in : Bulletin de Théologie Biblique 2 (1972) 201-206.

SÄVE-SÖDERBERGH T., Tour Eighteenth Dynasty Tombs (Private Tambs at Thebes I), Oxford 1957.

SAFADI H.B., Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma, Diss. 1966 (ist als Bd 10 der AOATS angekündigt).

SAINTE FARE GARNOT J., L'hommage aux Dieux sous l'ancien empire égyptien, d'après les textes des pyramides, Paris 1954.

SANDER-HANSEN C.E., Das Gottesweib des Amun (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Histor.-filol. Skrifter Bd 1, Nr. 1), København 1940.

De SARZEC E./HEUZEY L., Découvertes en Chaldée, Paris 1884-1912.

de SAVIGNAC J., Note sur le verset VIII,22 des Proverbes, in : VT 4 (1954) 429-432.

SCAMUZZI E., Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin, Torino 1964.

SCHAEFER H., Die altägyptischen Prunkgefässe mit aufgesetzten Randverzierungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Goldschmiedekunst (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 4), Leipzig 1903.

- Abwehren und Hinzeigen, in : MDAIK 9 (1940) 151-154.

- Die Kunst Aegyptens, in : Die Kunst des Alten Orients (Propyläen-Kunstgeschichte II), Berlin ³1942.

- Das Niederschlagen der Feinde. Zur Geschichte eines ägyptischen Sinnbildes, in : WZKM 54 (1957) 168-176.

- Von ägyptischer Kunst, Wiesbaden ⁴1963.

SCHAEFFER C.F.A., Götter der Nord- und Inselvölker in Zypern, in : AfO 21 (1966) 59-69.

- Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Septième Campagne (Printemps 1935), in : Syria 17 (1936) 105-149.

- Ugaritica I (Bibliothèque Archéologique et Historique 31), Paris 1939.

- u.a., Ugaritica V (Bibliothèque Archéologique et Historique 80), Paris 1968.

SCHMITT H.Ch., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.

SCHMOEKEL H., Ur, Assur und Babylon. Drei Jahrtausende im Zweistromland, Stuttgart 1955.

SCHNEIDER-HERRMANN G., Over de figuur achter de zegevierenden pharao, in : Ex Oriente Lux 10 (1945-1948) 355-369.

SCHOTT A., Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften (MVAeG 30,2), Leipzig 1926.

SCHUENGEL-STRAUMANN H., Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von "töten", Diss. Bonn 1969.

SCHULZ A., Das Buch Josue (HSchAT 2,3), Bonn 1924.

SCHUMACHER G., Tell el-Mutesellim, 2 Bde, Leipzig 1908.

SCHUNCK K.-D., Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes (BZAW 86), Berlin 1963.

SCHWALLY F., Semitische Kriegsaltertümer, Der Heilige Krieg im alten Israel, Leipzig 1901.

SCHWEITZER U., Löwe und Sphinx im alten Aegypten, Glückstadt - Hamburg 1948.

SETHE K., Aegyptische Lesestücke. Texte des Mittleren Reiches, Hildesheim ^{3}1959.

- u.a., Urkunden der 18. Dynastie. Historisch Biographische Urkunden (Urkunden des ägyptischen Altertums IV.1-4) Graz ^{2}1961.

SEYBOLD K., Das Herrscherbild des Bileamorakels Num 24,15-19, in : ThZ 29 (1973) 1-19.

SIMONS J., Handbook for the study of Egyptian topographical lists relating to Western Asia, Leiden 1937.

SMITH W.S., Interconnections in the Ancient Near East, New Haven - London 1965.

SOLYMAN T., Die Entstehung und Entwicklung der Götterwaffen im alten Mesopotamien und ihre Bedeutung, Beirut 1968.

SPIEGELBERG W., Der Siegeshymnus des Merenptah, in : ZÄS 34 (1896) 1-25.

SPULER B. (ed.), Handbuch der Orientalistik III : Semitistik, Leiden - Köln 1964.

STADE B., Der Hügel der Vorhäute Jos 5, in : ZAW 6 (1886) 132-143.

STEUERNAGEL C., Uebersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua (HAT I,3), Göttingen 1900.

STOEBE H.J., Das erste Buch Samuelis (KAT VIII.1), Gütersloh 1973.

STOLZ F., Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels (AThANT 60), Zürich 1972.

STROMMENGER E./HIRMER M., Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v.Chr. bis zu Alexander, München 1962.

TADMOR M., Ḥepesh Sword and Straight Sword. New Acquisitions at the Israel Museum (Hebr.), in : Qadmonioth 3 (1970) 63-64.

TAIT G.A.D., The Egyptian Relief Chalice, in JEA 49 (1963) 93-138.

THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til Barsib (2 Bde) (Bibliothèque Archéologique et Historique 23), Paris 1936.

TOSI M./ROCCATI A., Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Torino 1972.

TOUNY A.D./WENIG S., Der Sport im alten Aegypten, Leipzig 1969.

TUFNELL O., u.a., Lachish II-IV, London 1940-1958.

UGARITICA (siehe C.F.A. Schaeffer).

VANDIER J., Manuel d'Archéologie égyptienne, 5 Bde, Paris 1952-1969.

VANEL A., L'iconographie du dieu de l'orage dans le proche-orient ancien jusqu'au VIIème siècle avant J.-C. (Cahiers de la RB 3), Paris 1965.

de VAUX R., Das Alte Testament und seine Lebensordnung, 2 Bde, Freiburg - Basel - Wien ^{2}1964, 1962.

- Histoire ancienne d'Israel (Etudes Bibliques), Paris 1971.

VERCOUTTER J., Les Haou-Nebout, in : BIFAO 46 (1947) 125-158 und 48 (1949) 107-209.

VIROLLEAUD Ch., Découverte à Byblos d'un hypogée de la douzième Dynastie égyptienne, in : Syria 3 (1922) 273-290, PL. LIX-LXVII.

VOLLMER J., Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (BZAW 119), Berlin 1971.

de VRIES C.E., A Ritual Ball Game ?, in : Studies in Honor of John A. Wilson. September 12 (SAOC 35), Chicago 1969, 25-35.

WAINWRIGHT G.A., Some Sea-Peoples, in : JEA 47 (1961) 71-90.

van de WALLE B., Les Rois sportifs de l'ancienne Egypte, in : Chronique d'Egypte 26 (1938) 234-257.

WARD W.A., La déesse nourricière d'Ugarit, in : Syria 46 (1969) 225-239.

WATZINGER C., Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes, 2 Bde, Leipzig 1933-1935.

WEINFELD M., Deuteronomy and Deuteronomic School, Oxford 1972.

WEIPPERT M., Gott und Stier, in : ZDPV 77 (1961) 93-117.

- Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (FRLANT 92), Göttingen 1967.

- "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel", in : ZAW 84 (1972) 460-493.

WEISER A., Einleitung in das Alte Testament, Göttingen [6]1966.

WEISSBACH F.H., Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el-Kelb (Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos 6), Berlin-Leipzig 1922.

WELLHAUSEN J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin [3]1899.

WERNER R., Verzeichnis der Ergänzungen zur Ausstellung Kunst und Kultur der Hethiter, Kunsthaus Zürich, Zürich 1961.

WESTENDORF W., Das Alte Aegypten (Kunst im Bild), Baden-Baden 1968.

WESTERMANN C., Das Buch Jesaja. Kap. 40-66 (ATD 19), Göttingen 1966.

- Grundformen prophetischer Rede (BEvTh 31), München [2]1964.

WILSON J.A., (siehe W.F. Edgerton).

WINLOCK H.E., The Tombs of the Kings of the Seventeenth Dynasty at Thebes, in : JEA 10 (1924) 217-277.

WINTON Th., A Consideration of some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew, in : VT 3 (1953) 209-224.

- Archaeology and Old Testament Study. Jubilee Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967, Oxford 1967.

WISEMAN D.J./FORMAN W.u.B., Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens, Prag 1958.

de WIT C., Les Génies des Quatre Vents au temple d'Opet, in : Chronique d'Egypte 32 (1957) 25-39.

WOLF W., Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres, Leipzig 1926.

- Das Schöne Fest von Opet. Die Festzugsdarstellungen im grossen Säulengang des Tempels von Luksor, Leipzig 1931.

WOLFF H.W., Dodekapropheton : Hosea (BK XIV,1), Neukirchen-Vluyn 1961.

van der WOUDE A.S., יד jad Hand, in : E. Jenni/C. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, München/Zürich 1971, Sp. 667-674.

WRESZINSKI W., Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, 3 Bde, Leipzig 1923-1938.

WUERTHWEIN, Zur Komposition von I Reg 22,1-38, in : Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost (BZAW 105), Berlin 1967.

YOYOTTE J., Les Stèles de Ramsès II à Tanis, in : Kêmi 10 (1949) 69-74.

ZIMMERLI W., Ezechiel (BK XIII, 1+2), Neukirchen 1969.

NACHTRAEGE

Zu den S. 28-30 :

Zusätzlich zu den 9 genannten Sichelschwertern aus Palästina-Syrien (1 aus Ugarit, 3 aus Byblos, 1 aus Beirut(?), 1 aus Bet-Schean, 2 aus der Gegend von Sichem, 1 aus Gezer) macht mich Frau Dr. Helga Weippert freundlicherweise auf ein zehntes aufmerksam. G. Lankester Harding berichtet in einem kurzen Aufsatz über neue Funde in Jordanien (Recent Discoveries in Jordan, in : PEQ 90 (1958) 7-18) auf S. 10, wie das in vier Stücke zerbrochene bronzene Exemplar ihm von einem Flughafenangestellten kurz vor einem Abflug nach London gebracht wurde. Das Schwert löste dann die Ausgrabung des Quadratbaus aus (vgl. J.B. Hennessy, Excavation of a Late Bronze Age Temple at Amman, in : PEQ 98 (1966) 155-162).

Zu den S. 53-54 :

Eine neue materialreiche Zusammenfassung der Geschichte des Sinnbilds des Niederschlagens findet sich bei Ch. Desroches-Noblecourt/Ch.Kuentz, Le petit temple d'Abou Simbel I. Etude archéologique et épigraphique. Essai d'interprétation, Le Caire 1968, 167-168 und Anm. 178-189 und der Nachtrag S. 241. Zu einer monumentalen Gestaltung des Sinnbilds durch Amenhotep IV. am 3. Pylon in Karnak vgl. R. Sa'ad, Les travaux d'Aménophis IV au IIIe pylône du temple d'Amon Re' à Karnak, in : Kêmi 20 (1970) 187-193. Zu einer späten plastischen Gestaltung des Motivs vgl. L. Castiglione, Diocletianus und die Blemmyes, in : ZAeS 96 (1969/70) 90-103.